

मुद्रक और प्रकाशक
जीवणजी बाह्याभाळी देसाजी
नवजीवन मुद्रणालय, कालुपुर, अहमदाबाद

Y

H9

पहली बार : २०००

532

अनुवादकके दो शब्द

‘जीवन-शोधन’ का अनुवाद पहले-पहल मैंने १९३० के अपने जेल-जीवनमें किया था। वह छप नहीं पाया था कि किसी बीच उसका दूसरा संस्करण गुजरातीमें निकल गया व उसमें लेखकने अतना परिवर्तन कर दिया कि मैंने दूसरा अनुवाद नये सिरेसे करना ही अधिक सुविधाजनक समझा। उसका अवसर मुझे अब मिला। इस बातका मुझे बड़ा खेद है कि हिन्दी-पाठक इस बहुमूल्य ग्रन्थके परिचय व लाभसे अवतक वञ्चित रहे।

मूल ग्रन्थ व ग्रन्थकारके विषयमें मुझे यहाँ कुछ नहीं कहना है; क्योंकि ग्रन्थके सम्बन्धमें ग्रन्थकारके गुरुदेव पूज्य नाथजीने खुद अपनी भूमिकामें जितना लिख दिया है, उससे अधिक लिखनेकी आवश्यकता नहीं। और ग्रन्थकार हिन्दी-पाठकोंसे अब काफी परिचित हो चुके हैं। गांधी सेवा संघके सभापति, ‘गीता मन्थन’, ‘गांधी विचार दोहन’ तथा ‘अहिंसा विवेचन’ के कर्ता व ‘सर्वोदय’ के एक प्रमुख लेखकके रूपमें वे हिन्दी-संसारके सामने आ चुके हैं। यह ग्रन्थ उनके विचार और अनुभवकी गहराई तथा विवेचन व तार्किक योग्यताका भलीभाँति परिचय दे देता है।

अनुवादकको स्वयं इस ग्रन्थके परिशीलनसे बहुत लाभ हुआ है और उसीने उसे इस अनुवादके लिये प्रेरित किया है। मुझे विश्वास है कि जीवनका श्रेय साधनेकी आकांक्षा रखनेवाला प्रत्येक पाठक इस ग्रन्थको एक बार ही पढ़ कर नहीं अघा जायगा।

पूज्य नाथजीकी भूमिकाका किस्सा दिलचस्प है। मूल गुजरातीके पहले संस्करणमें उनकी भूमिका नहीं थी। परन्तु मेरी धिच्छा रही कि अनुवादके साथ किसी महानुभावकी भूमिका जोड़ी जाय। वह किससे

लिखायी जाय, जिस विषयमें श्री किशोरलालभाजीसे मैंने चर्चा की, तो उन्होंने पूज्य नाथजी व पूज्य गांधीजीके नाम सुझाये। मैंने तुरंत पूज्य नाथजीको पत्र लिखा व श्री किशोरलालभाजीने भी अपनी सिफारिश अुसमें लिखनेकी कृपा की, जिसके फलस्वरूप यह महत्वपूर्ण भूमिका जिस अनुवादके लिये प्रथम लिखी गयी। फिर श्री किशोरलालभाजीने अुसीका अनुवाद मूल पुस्तककी नयी आवृत्तिमें जोड़ दिया। पू० नाथजीकी मूल भूमिका मराठीमें थी। वह जिस समय मुझे उपलब्ध नहीं है। अतः 'जीवन-शोधन' के तीसरे संस्करणमें जो अुसका गुजराती अनुवाद छपा है, अुसीके हिन्दी अनुवादसे सन्तोष मान लेना पड़ा है। अतः पाठक सहज ही समझ सकते हैं कि मूल भूमिकाके रससे यह कितनी दूर जा पड़ा होगा। अस्तु। पूज्य नाथजीने जो भूमिका लिखनेका अनुग्रह किया, अुसके लिये अुनके चरणोंमें मेरा प्रणाम है। यह अनुवाद प्रेसमें जानेसे पहले ही लेखकने फिर गुजराती संस्करणमें कुछ सुधार किये। अुनके अनुसार जिस अनुवादमें सुधार किया गया। फिर मेरे परम मित्र श्री रमणीकलालजी मोदी (सावरमती) ने काफी परिश्रम करके मूल गुजरातीसे मिलाकर जिस अनुवादको बारीकीसे देख लिया व अुसमें आवश्यक सुधार किये। अुसके बाद श्री किशोरलालभाजीने खुद अनुवादको देख लिया, और अुसमें कुछ मौलिक संशोधन भी किये। परिणाम स्वरूप यह पुस्तक केवल अनुवाद नहीं, बल्कि करीब-करीब मूल पुस्तक जैसी हो जाती है। श्री रमणीकलाल मोदी और श्री किशोरलालभाजीका अुपकार मानना अुन्हें अच्छी लगाने जैसी बात तो नहीं है, फिर भी ऋण स्वीकार किये बिना रहा नहीं जा सकता।

गांधी आश्रम,
इंदौरी (अजमेर)

भूमिका

जो विवेक व उत्साह युक्त पुरुष जीवनमें किसी शुद्ध अद्देशको पूर्ण करनेकी आकांक्षा रखता है, उसके मनमें ऐसे प्रश्न बार-बार सुठते हैं कि मानव जीवनका हेतु क्या है या होना चाहिये, और क्या सिद्ध करनेसे अथवा उसके लिये यत्न करते रहनेसे उसकी अुन्नति होगी। ऐसे पुरुषको विचार करनेमें यत्किंचित् भी सहायता करना मुमकिन हो तो की जाय, इस अद्देशसे श्री किशोरलालभाजीने यह पुस्तक लिखनेका प्रयास किया है। वे खुद श्रेयार्थी हैं और अुन्हें खुद इस बातका अनुभव है कि श्रेयार्थीको किन-किन कठिनायियोंमेंसे गुजरना पड़ता है, किस प्रकारके संशयों व भ्रमोंसे अपने मनको मुक्त करना पड़ता है, एक ओरसे विवेक-बुद्धि व दूसरी ओरसे केवल परम्परागत भ्रद्वा द्वारा स्वीकृत मान्यताओंके संघर्षको किस तीव्रतासे मनको सहन करना पड़ता है। अतः अुन्के ये लेख स्वानुभवपूर्वक और मनो-मन्यन करके लिखे गये हैं। इसमें कोअी सन्देह नहीं कि इससे ये श्रेयार्थीके लिये अुपयोगी होंगे। मनुष्य चाहे कितना ही सात्त्विक हो, अनेक सद्गुण अुसके स्वभावभूत हो गये हों और अुसका जीवन अुन्नति-मार्गमें ही अग्रसर होता हो, तो भी केवल परम्परागत संस्कारोंके कारण अथवा किसी असम्भाव्य श्येयको जीवनका अन्तिम साध्य बना लेनेके कारण अुसका मन अशक्य वस्तुके लिये व्यर्थ ही परिश्रम करता व अुद्देग पाता रहता है। ऐसी स्थितिमें अुसकी कर्तृत्व-शक्तिका न तो समाजको ही पूरा लाभ मिलता है, और न खुद अुसे ही पूरा समाधान प्राप्त होता है। सात्त्विकता होते हुअे भी जिनके मनमें समाधान नहीं, अुन श्रेयार्थियोंके प्रति समभावसे प्रेरित होकर लेखकने इस पुस्तकमें बहुत-कुछ लिखा है।

पाठक देखेंगे कि विवेक, सत्त्वसंशुद्धि, प्रामाणिकता, सत्यज्ञानके लिये अुत्कण्ठा, समाजके हित-साधनकी भावना, कर्तव्य-पालन, संयम, निष्कामता, पवित्रता, आदि दैवी गुणोंके अुत्कर्ष पर इस पुस्तकमें बहुत जोर दिया गया है। निःसन्देह हमारे जीवनमें दैवी गुणोंका अत्यन्त महत्व है। अनि

गुणोंके अुत्कर्षके द्वारा ही हम मनुष्यत्वकी पूर्णताको पा सकते हैं । अिन गुणोंमें जितनी कमी है, अुतने ही हम मनुष्यत्वसे दूर हैं । यदि हम मनुष्य हैं, और यदि ऐसा होना कोअी बुराअी नहीं है, तो हमारा यही धर्म होना चाहिये कि हम पूर्ण मनुष्य बननेका यत्न करें और पूर्ण मनुष्य बनना ही हमारा ध्येय होना चाहिये । यह ध्येय दैवी सम्पत्तियों—गुणों—के अुत्कर्षके बिना कदापि सिद्ध नहीं हो सकता ।

अिन सब गुणोंमें विवेक सर्वोपरि है । क्योंकि किसी गुणको गुण या अवगुण ठहरानेवाला, अुचित व अुनुचितका निर्णय करनेवाला यही गुण है । प्रत्येक वस्तुको अिसीकी परीक्षामेंसे पास होना पड़ता है । जीवनमें अिस गुणका जितना महत्व है, अुतना ही यह दिन प्रतिदिन अधिकाधिक शुद्ध होता रहना चाहिये । जीवनके अनेक प्रकारके अनुभव, अुनका सूक्ष्म निरीक्षण, निरन्तर कर्मरत स्वभाव, और अैसे स्वभावसे ही धीमे-धीमे निष्काम बननेवाली हमारी बुद्धि — अिन सबके योगसे विवेक शुद्ध होता जाता है । अिसकी शुद्धि पर ही हमारी जीवन-नौका अुचित मार्गमें चल सकेगी । विवेक मानो जीवनका रहनुमा है । सद्गुणोंके रहते हुअे भी यदि हम राह भूल जायें, अथवा अनेक सद्गुणोंमें किसका कितना महत्व है अिसका तारतम्य न रहे या समझमें न आवे, तो हानि हुअे बिना नहीं रह सकती । निदान मनुष्यत्वमें तो कसर रह ही जायगी । और जो कसर है, वही नुकसान है ।

विवेकके बाद दूसरी महत्वपूर्ण वस्तु है दृढ़ता यानी निग्रहकी क्षमता । विवेकसे जो अुचित सिद्ध हुआ हो, विवेकने हमारे आचरणके लिये जो मार्ग निश्चित कर दिया हो, अुस पर चलनेकी यदि दृढ़ता मनुष्यमें न हो, तो विवेकके रहते हुअे भी वह पंगु रहेगा । संसारमें शायद ही अैसे लोग मिलेंगे, जो यह बिल्कुल न जानते हों कि भला क्या है । और हमारे सभाजमें तो कतअी अैसे व्यक्ति न मिलेंगे, जिन्हें भलाअी व बुराअीका कुल ज्ञान न हो । परन्तु अिस भेदको समझते हुअे भी जो अुसके अनुसार चल नहीं सकते, अैसे ही लोग ज़्यादातर मिलेंगे । अिसका कारण यह है कि अच्छा क्या है, यह जानते हुअे भी अुस पर अमल करनेकी दृढ़ताका अुनमें अभाव है । अैसी हालतमें अुनकी यह अच्छाअीकी समझ भी

वेकार हो जाती है। इसलिये दृढ़ताकी अत्यन्त आवश्यकता है। बिना दृढ़ताके हम एक कदम भी आगे नहीं बढ़ सकते। विवेकके अनुशीलनसे जैसे विवेक दिन-दिन शुद्ध होता जाता है, वैसे ही दृढ़ताके अनुशीलनसे दृढ़ता भी बढ़ती है। धीरे-धीरे दृढ़ता जब हमारा स्वभाव बन जाती है, तब सच्चाभीके रास्ते चलते हुअे कम कठिनाभी होती है।

हमारे समाजमें एक यह धारणा प्रवेश कर गयी है कि जो मनुष्य अपनी अन्नति चाहता हो, उसे समाजसे पृथक् रहना चाहिये। उसे दूर करनेके लिये लेखकने कभी जगह विस्तारसे लिखा है। समाजके प्रति अपने कर्तव्योंका निष्काम भावसे पालन करते रहनेमें ही श्रेयार्थीका कल्याण है — यह बात खास करके 'चौथा पुरुषार्थ', 'जीवन सिद्धान्त', 'जगतके साथ सम्बन्ध', 'संन्यास', 'अुपाधि' आदि प्रकरणोंमें अधिक स्पष्टतासे प्रतिपादन की हुअी दीख पड़ेगी। हमारे समाजमें यह समझ बहुत अरसेसे चली आ रही है कि आध्यात्मिक अन्नति व सामाजिक कर्तव्योंमें अत्यन्त विरोध है। इस मान्यतासे समाजकी अतिशय हानि हुअी है। इसको दौलत सिर्फ अितना ही नहीं हुअा कि आध्यात्मिक अन्नतिके भिच्छुक व्यक्तिके मनमें समाज-विषयक अपने कर्तव्योंके प्रति अुदासीनता आ गयी है, वल्लिक कौटुम्बिक कर्तव्यका भाव भी अुसके मनसे निकल गया है। यह बात नहीं कि इस तरहके लोगोंमें कभी सात्विकताकी वृद्धि विलकुल ही न हुअी हो, परन्तु अुनकी सात्विकताका परिणाम समाज पर भिष्ट-रूपमें होनेकी जगह अुल्टे अुनकी अुदासीनताका ही परिणाम अधिक अनिष्ट प्रकारसे हुअा है। इससे एक ओर समाजमें कर्तव्यके प्रति अुदासीनता — जड़ता — फैली व दूसरी ओर स्वार्थसाधुता, कपट, दम्भ, दुष्टता आदिकी समाजमें वृद्धि होती गयी। फिर समाजमें यह धारणा घुस बैठी कि जो समाजमें रहना चाहते हैं अुन्हें स्वार्थी, मतलबी, कपटी, दम्भी, दुष्ट होना ही चाहिये, नहीं तो समाज-व्यवहार नहीं चल सकता। इससे समाजमें अिन दुर्गुणोंकी वृद्धि होती गयी। फलतः समाजमें सुदूषण, जड़ता, स्वार्थभाव, पाखण्ड आदि दुर्गुणोंका ही अुत्कर्ष हुअा। कर्तव्य-भावनाका लोप हो जानेसे समाजकी अन्नति नहीं हो पायी। और जब समाजकी ही अन्नति अटक

गयी, तब व्यक्तिकी तो कहाँसे हो ! अतः समाजमें ही कर्तव्यनिष्ठ रह कर हमें अपनी अन्नति करनी चाहिये । अन्नतिका यही एकमात्र मार्ग है । यदि सब लोग इस बातको समझ लें कि निष्काम-भावसे अपना कर्तव्य-पालन करते रहनेसे ही खुदका और समाजका श्रेय होगा, और यदि समाज इसे ही अपने व्यवहार-सिद्धान्तके रूपमें ग्रहण कर ले, तभी दोनों ओरसे होनेवाला समाजका वह नुकसान रुक सकेगा, जो भ्रमपूर्ण समझ या धारणाओंके कारण आज हो रहा है । इस हानिको रोकनेके अद्देशसे लेखकने इस पुस्तकमें पाठकोंको बहुत तरहसे समझानेका प्रयत्न किया है । मैं समझता हूँ कि यह सिद्धान्त श्रेयार्थी जनोंको तो अवश्य स्वीकृत होगा ।

यदि हम अपने समाजकी स्थितिका ठीक-ठीक निरीक्षण करें, तो मालूम पड़ेगा कि कितनी ही भ्रमपूर्ण मान्यताओं और असंभाव्य कल्पनाओंकी बदीलत हमारी और हमारे समाजकी कर्तृत्वशक्ति बहुत-कुछ नष्ट हो गयी है । हमारी विवेकबुद्धि, जो हमारे तथा समाजके लिये उपयोगी हो सकती थी, कुण्ठित हो गयी है । अिन भ्रमपूर्ण धारणाओं और असंभाव्य कल्पनाओंको छोड़ देनेसे ही हमारा व समाजका कल्याण होगा । हमारा मन या तो स्वार्थ साधनेका आदी हो गया है, या फिर किसी असम्भवनीय व कल्पित ध्येयके पीछे पड़ जाता है । यह आदत हमें छोड़ देनी होगी । यदि हम विचार करेंगे, तो यह बात हमारी समझमें आ जाने जैसी है कि अपनी इस आदतको छोड़ने व स्वकर्तव्यनिष्ठ रहनेसे ही हमारा व समाजका कल्याण हो सकेगा ।

हमारे अन्दर समाज-हितकी दृष्टिसे ही प्रत्येक बातका विचार करनेकी भावना उत्पन्न नहीं हुई । श्रेयार्थीमें इस वृत्तिकी बहुत ज़रूरत है । अपने व्यवितगत हितकी ही दृष्टिसे विचारनेका हमारा स्वभाव धार्मिक व आध्यात्मिक क्षेत्रमें भी ज्यों का त्यों रहा है । हमें इस स्वभावको बदलनेकी ज़रूरत है । श्रेयार्थीके मनमें यह बात अच्छी तरह बैठ जानी चाहिये कि जबतक हमारे तथा समाजके अन्दर दैवी गुणोंकी वृद्धि न होगी, हमारा तथा समाजका शील-संवर्धन न होगा, तबतक हमारा तरणोपाय — अद्धार — नहीं है । यह संकुचित भावना कि मुझ अकेलेका ही हित हो — फिर वह हितकामना आर्थिक क्षेत्रकी हो या

धार्मिक — श्रेयार्थीको छोड़ देनी चाहिये । प्रत्येक कल्याणप्रद वस्तुका विचार खुसे समुदायकी दृष्टिसे करते सीखना चाहिये । ऐसी व्यापक दृष्टि व विचारसरणी हमारी न होनेके कारण जिन गुणों, जिन भावनाओं और जिन विद्याओं आदिकी वृद्धि संघ-शक्तिके बदौलत ही हो सकती है, उनका विकास हमारे अन्दर अबतक नहीं हो पाया । उनमें हम बहुत ही पिछड़े रह गये हैं । अिससे हमारी व्यक्तिगत अुन्नतिमें भी बहुत खामी रह गयी है । व्यक्तिगत या सामाजिक अुन्नति अेक-दूसरीसे स्वतन्त्र नहीं है; बल्कि परस्पर आश्रित है, अेकके बिना दूसरीकी पूर्ति नहीं हो सकती । व्यक्ति व समुदाय दोनोंकी शारीरिक, बौद्धिक और मानसिक तीनों प्रकारकी अुन्नति होनी चाहिये । खुसमें यदि कहीं भी खामी रह गयी, तो उसका फल व्यक्ति व समुदाय दोनोंको भुगतना ही पड़ता है । यह बात हम जितनी जल्दी समझ जायें, अुतना ही अच्छा है । अिस समझके अभावसे सिकंदरके समयसे लें, तो भी आज कमसे कम दस-बारह सदियोंसे हम विदेशियोंके प्रहार सहते आये हैं । अब भी यदि हम यह समझ जायें तो अच्छा हो । महम्मद, तैमूर, नादिरशाह जैसे कवियोंको कभी बार हमने अगणित सम्पत्ति ले जाने दी है, सैकड़ों सालसे हम हाल-बेहाल हो रहे हैं, हर साल अरबों रुपया परदेश भेज रहे हैं । अितनी कीमत चुकाने पर तो अब हमें यह अच्छी तरह समझ ही लेना चाहिये । सत्यनिष्ठा, कर्तृत्व, प्रामाणिकता, निःस्वार्थता, पवित्रता, देशप्रेम, पुरुषार्थ, पराक्रम, तेजस्विता, स्वाभिमान, संघशक्ति, व्यवस्थितता, अुद्योगिता, आत्मरक्षाके लिये आवश्यक बल, निर्भयता, आदि अनेक सद्गुणोंके अभावमें हमें आज तक कितना भुगतना पड़ा है; हमारे स्त्री-पुरुषों पर कैसे भयंकर जुल्म हुआ है और उनका संहार हुआ है; कितनी मानहानि — मनुष्यताके लिये लांछनास्पद मानहानि — हमें सहनी पड़ी है; अनाथ स्त्रियों व बच्चोंको कितने अत्याचार सहने पड़े हैं; और यह सब जुल्म-जयादती, यह सारी विडम्बना विदेशियोंके ही द्वारा हुयी हो सो बात नहीं, हमने आपसमें भी अेक-दूसरेको सतानेमें कसर नहीं रखी है । परन्तु अितना सब सहन कर चुकने पर तो हमारे हृदयमें विचार पैदा होना चाहिये । सामुदायिक हितकी दृष्टिसे विचार

करनेकी हमारी वृत्ति न होनेके कारण हमारे अन्दर अतृप्त व व्यापक सद्गुणोंकी वृद्धि नहीं हुअी, और अिसीसे हमारा तथा हमारे समाजका बहुत ही नुकसान हुआ है। समुदायके कल्याणमें ही मेरा कल्याण है, यह बात श्रेयार्थीकी रग-रगमें पैवस्त हो जानी चाहिये। उसे यह बात निश्चित रूपसे समझ लेनी चाहिये कि मेरा श्रेय समाजके श्रेयसे भिन्न व पृथक् नहीं है, बल्कि अेक ही है; और उसे अैसी ही विचारधारा स्वीकार करनी चाहिये, जिससे दोनोंका कल्याण हो। अैसी कपोल-कल्पनाओं तथा असम्भवनीय ध्येयोंको, जिनका सम्बन्ध व्यक्तिगत तथा सामुदायिक कल्याणसे न हो, जल्दीसे जल्दी उसे छोड़ ही देना चाहिये।

दूसरी भी अेक और बात श्रेयार्थीको ध्यानमें लानेकी जरूरत है। जिस प्रकार स्वार्थ, प्रतिष्ठा, देहसुख, कीर्ति आदि प्राप्त करना जीवनका हेतु — अुद्देश — नहीं होना चाहिये, अुसी प्रकार किसी भी तरहकी आनन्द-प्राप्ति भी जीवनका हेतु न होनी चाहिये। भौतिक आनन्दकी तरह अीस्वरानन्द, आत्मानन्द या ब्रह्मानन्दमें भी निमग्न रहनेका अुद्देश उसे न रखना चाहिये। 'आनन्द'को जीवनका अुद्देश मानना मनुष्यकी बड़ी भूल है। श्रेयार्थीको अपने कर्त्तव्य-पालनके फलस्वरूप प्राप्त होनेवाले समाधानके सिवा दूसरी किसी बातकी अपेक्षा न रखनी चाहिये। जिसमें भरपूर कर्त्तव्यनिष्ठा और करुणाकी भावना है, उसे आनन्दका उपभोग करनेकी फुरसत शायद ही हो सकती है। श्रेयार्थीको यह कभी महसूस नहीं होता कि अब मुझमें पर्याप्त कारुण्यका विकास हो चुका है। उसे कभी यह प्रतीत नहीं होता कि मेरा कारुण्य संसारके दुःखके जितना अगाध है। सब वस्तुओंका — अुनके सुख-दुःखोंका — निरीक्षण करके अुसने अपने कर्त्तव्यका मार्ग ग्रहण किया होता है। क्योंकि वह यह निश्चित रूपसे जानता है कि कर्त्तव्य-पालनसे अधिक मैं कुछ कर नहीं सकता हूँ। जब-जब कर्त्तव्य-रत रहते हुअे अुसके मन, बुद्धि, शरीर पर शक्तिसे बाहर तनाव पड़ता है, तभी अुसका हृदय कर्त्तव्यपालनके परिणाममें कुछ थोड़ी प्रसन्नता अनुभव करता है। अिसीको वह समझता है कि मुझे अपने कर्त्तव्य-चरणका पूर्ण और अुचित मावजा मिल गया। फिर भी वह अैसी प्रसन्नता-प्राप्तिका अुद्देश रखकर कर्त्तव्य-पालन नहीं

करता । प्रसन्नताको तो वह कर्तव्य-पालनमें हुअे तनाव या श्रमका सहज परिणाम समझता है । उसकी यह भावना नहीं होती कि कोसी काम में जिसलिअे कलूँ कि उसमें आनन्द मालूम होता है, किसी बातके पीछे जिसलिअे पडूँ कि उसमें आनन्द है; और न उसका ऐसा अुदेश ही होता है । फिर भी जिसका अर्थ यह नहीं कि अुसे कभी आनंद घटना घटे या हृदयको पवित्र व निष्काम बनानेमें अुसे सहसा कठिन प्रतीत होनेवाली सिद्धि प्राप्त हो जाय, अथवा व्यक्ति या समाजका जब कुछ शुभ हो जाय, तो अुसे आनन्द हुअे बिना न रहेगा । परन्तु अुस आनन्दका भोक्ता बनकर रहनेकी वह अिच्छा नहीं करेगा । निष्काम कर्मयोगको सिद्ध करनेकी ओर ही उसकी चित्तवृत्ति दीइती रहेगी ।

विचार करनेसे अैसा मालूम होता है कि श्रेयार्थीको जिस बातका विचार या चिन्ता न करते हुअे कि मुझे सुख या आनंद होता है अथवा दुःख या शोक, अुस सुख अथवा दुःखका कारण खोजना चाहिये । आनंद या सुखका कारण यदि सात्त्विक हो, तो डरनेकी जरूरत नहीं और दुःख या कष्टका कारण भी यदि सात्त्विक ही हो, तो अुसे भी दुःख मानने या घबरानेकी जरूरत नहीं है । यह बात श्रेयार्थीको अच्छी तरह याद रखनी चाहिये कि सात्त्विकताके पथ पर चलते हुअे कभी आनन्द मालूम होना, तो कभी असह्य दुःख भोगनेका भी प्रसंग आ जायगा । जब कभी अुस पर दुःख आ पड़े, तब अुचित्त अुपायों व न्याय्य मांगोंसे अुसे दूर करनेका प्रयत्न करते हुअे भी, जो दुःख या कष्ट अपने हिस्से आ पड़े, अुसे सहन करनेलिअे आवश्यक धैर्य व सहिष्णुता अुसे अपनेमें लानेका प्रयत्न करना चाहिये । दुःख अथवा आपत्तिसे अुसका मन सुरक्षा न जाना चाहिये । अुसे अने मनको यह बात भलीभाँति समझा देनी चाहिये कि अुन्नतिका मार्ग सुख-सुविधाओंमेंसे होकर नहीं गुजरता है । दुःख व संकटका मुकाबला करते रहनेकी ओर अुसकी प्रवृत्ति और पुरुषार्थ अुसमें होना चाहिये । जीवनका परम अुदेश सिद्ध हो जानेके बादकी स्थितिमें जो कुछ समाधान होता हो सो हो, परन्तु अुसे तो अुस परम अुदेशकी स्थितिके लिअे सतत प्रयत्नशील

रहनेमें भी समाधान मालूम होना चाहिये । श्रेयार्थीका भिन बातों पर विश्वास होना चाहिये कि अन्नतिके लिये प्रयत्न करते हुअे जब-जब दुःख या संकट आ पड़ें व अन्नमें अपने मन-बुद्धि-शरीरको भ्रम करना पड़े, तनाव सहना पड़े, कठिनाभियोंमेंसे रास्ता निकालते हुअे, संकटोंका असह्य भार खींचते हुअे मनोभावनाओंको कभी अत्यन्त कोमल व कभी अत्यन्त कठोर करना पड़े, तब-तब मनको मृदुल या कठोर बनाते हुअे मन-बुद्धि-शरीरके द्वारा जो अनुभव होते हैं अन्हीमें सारी विशेषता भरी रहती है, और अन्न अनुभवोंके द्वारा ही हमारे मनुष्यत्वका स्वरूप घड़ा जाता है । अनेक प्रकारके विकट व कठिन प्रसंगोंसे तप कर निकले बिना हमारी सत्वशीलताकी परीक्षा नहीं होती और परीक्षा हुअे बिना आत्म-विश्वास नहीं पैदा होता । सात्विक-सुदेशोंके लिये जो दुःख व यंत्रणा सहन करनी पड़ती है, उसीसे हमारे अन्दरकी मलिनता धुलकर मनुष्यता प्रकट होती है । अन्नतिके मार्ग पर चलते हुअे, न्याय व करुणासे सराबोर हृदयमें यदि सात्विक सुख तथा आनन्द प्राप्तिकी गुंजायश हो, तो उसे वह ठुकरावेगा नहीं, और दुःख व यंत्रणा आ जावे, तो अन्नको वह अपना दुर्भाग्य न समझेगा । इस सबका अर्थ कोअी भूलसे यह न समझ ले कि कर्तव्य-मार्गके माने जानबूझ कर हमें ('आ बैल सींग मार' कहने) दुःखोंको निमंत्रण देनेकी ज़रूरत है ।

'जीवन-शोधन'में जो विचार प्रदर्शित किये हैं, अन्नके सम्बन्धमें लेखकने खुद अनुभव करके तथा उस विचारधाराके अनुसार आचरण करते हुअे श्रेयप्राप्तिके लिये आवश्यक कष्टोंको सहन करनेके बाद अन्हीं पाठकोंके सामने पेश किया है । केवल कल्पनाके आनन्दके लिये या तर्क-बुद्धिको कुशाग्र करनेके लिये अन्हींने कुछ लिखा नहीं है । विवेक-बुद्धिके कुशाग्र होनेके बाद मनमें भ्रम नहीं रहता, इसलिये विवेकबुद्धिको कुशाग्र करनेका अन्हींने प्रयत्न किया है । अन्हींने केवल अन्हीं विषयोंमें अपनी विवेक-बुद्धिको कुशाग्र करके पाठकोंकी बुद्धिको भी कुशाग्र करनेका यत्न किया है, जिनको मनुष्य व्यवहारमें ला सकता है और जिनके द्वारा वह अपनी अन्नति कर सकता है । सारांश यह कि स्वतः अनुभव करते हुअे और तदनुसार बरतनेका प्रयत्न करते हुअे अन्हींने ये सब विचार प्रदर्शित

किये हैं । अिन विचारोंकी सत्यासत्यताके विषयमें लेखकने खुद अपनी प्रस्तावनाके अन्तमें जो अिच्छा प्रकट की है और जो निर्णय दिया है,* वह मुझे भी अुचित मालूम होता है । अतः अिस विषयमें मुझे अधिक कुछ कहनेकी जरूरत नहीं रहती ।

हम सबको अेक ही अेय सिद्ध करना है । हमारा परस्पर तथा समुदायका अेय हम सबकी पारस्परिक सहायतासे ही सिद्ध होगा । अुस अेयका व अुसकी साधनाके मार्गका स्पष्ट शान हम सबको हो, और अुस शानकी प्राप्ति होकर अेयप्राप्तिके लिये आवश्यक दैवी गुण हमारे अन्दर दिन-दिन बढ़ते जायँ — अैसी अिच्छा करते हुअे मैं अिस भूमिकाको समाप्त करता हूँ ।

बम्बयी

जनवरी, १९३४

केदारनाथ

* “अिन लेखोंमें जितना सत्य, विवेकबुद्धिसे ग्रहण करने योग्य व पवित्र प्रयत्नोंका पोषक हो अुतना ही जीवित रहे; जो अधिक अनुभव या विचारसे अनपूर्ण या पवित्र प्रयत्नोंके लिये हानिकर मालूम हो, अुसका निरादर व नाश हो — यही मेरी कामना है ।”

विषय-सूची

अनुवादक के दो शब्द
भूमिका
प्रस्तावना

श्री केदारनाथजी

३-४
५-१३
३१-३५

जीवनका ध्येय ३१; गलत कल्पनाओं, संस्कारों वित्यादिका
प्रभाव; आर्यतत्त्वज्ञानमें शोधनकी जरूरत ३२; जीवन-परिवर्तन व
धारणा-परिवर्तन; कर्तृत्वका अपन्यय ३३; आघातोंकी जरूरत ३४।

खण्ड १

पुरुषार्थशोधन और विषय प्रवेश

३-१४

१. चौथा पुरुषार्थ

पुरुषार्थोंकी संख्या; काम और अर्थकी मर्यादा ३; अर्थपुरुषार्थ;
कर्मके लक्ष्य; धर्मका पाया ४; धर्मका पुरुषार्थ ५-७; सत्त्वसंशुद्धि तथा
जीवननिर्वाह; धर्मकी मर्यादा ८; पुरुषार्थके अंग; ज्ञान-पुरुषार्थ — मोक्ष;
चित्तशोधन ९-१०; पुनर्जन्मवाद; अनुगम ११; आरामतत्त्वकी शोध;
पुनर्जन्मके भयसे मोक्ष; मोक्ष और दूसरे पुरुषार्थोंमें विरोध; चित्तका
हो वन्यत-मोक्ष १२; मोक्ष शब्दकी आमकता; चारों पुरुषार्थोंका
अविरोध १३; पुरुषार्थके लिये योग्य वृत्ति १४।

१४-१६

२. ज्ञानको शोधके अंग

पहले परिच्छेदका सार १४-१५; पुस्तककी मर्यादा; पुस्तकके
विभाग १६।

१७-१९

३. श्रेयार्थीको साधन-सम्पत्ति

सत्याग्रह; व्याकुलता १७; प्रेम; शिष्यता १८; निर्मलसरता;
वैराग्य; सावधानता; नीरोगिता १९।

२०-२४

४. धर्ममय जीवनके सिद्धान्त

धर्ममयका अर्थ; विचारोंकी कसौटी २०; व्यक्ति व समाजका
धारण-गोपण तथा सत्त्वसंशुद्धि; अशुद्धयकी व्याख्या २१; धर्ममार्गकी

ग्रहमार्गके साथ तुलना; ध्येय-कर्म सम्बन्ध; नीरोगिताकी जरूरत; भुसके अंग २२; पोषणकी मर्यादा; भुचित धारण-पोषण प्राप्त करनेका धर्म २३; सत्त्वसंशुद्धिमें बाधक-भोग; सत्त्वसंशुद्धिका महत्त्व २४; सत्त्वसंशुद्धिके लक्षण २५; संयमकी अनिवार्यता; संयमका सतत्व २६; दैवी सम्पत्तियोंका विकास; सत्त्वसंशुद्धि — जीवनका ध्येय व सिद्धान्त २७; सम्पत्तियोंके भुत्कर्षके साधनोंका मेल; कौटुम्बिक सम्बन्धोंकी विशेषता; ब्रह्मचर्य २८; ब्रह्मचर्यकी शर्तें; विवाहका अनधिकार २९; कुटुम्ब तथा समाजधर्ममें विरोध? श्रेयार्थीकी निर्वाह प्रवृत्ति ३०; सबसे नीचेकी मानव सतहका पोषण; सादगी; परिश्रम और संयम; सामाजिक कर्तव्य; समाजका प्रयोजन; समाजका धर्म ३१; समाजद्रोह; राजनीतिक प्रवृत्ति ३२; समाज और व्यक्तिका हिताव या तलपट; समाजके लिये विसाखी सहने या क्षति भुठानेका नित्यधर्म ३३-३४ ।

खण्ड २

अदृश्य शोधन

१. आलम्बन

३७-४१

ज्ञानका अंतिम फल; निरालम्ब स्थिति ३७; परन्तु शुरूआतमें आलम्बनकी जरूरत ३८; शुद्ध आलम्बनके लक्षण ३९-४१ ।

२. शुद्ध आलम्बन

४२-४७

लक्षणकी पुनः स्पष्टता ४२; दो प्रकारके प्रमाणातीत विषय ४३; पहला प्रकार : परमात्मा ४४; तत्सम्बन्धी विविध मान्यतायें ४५; श्रेयार्थीका मार्ग; बुद्धि और श्रद्धा ४७ ।

३. जगत्का कारण

४८-५०

निमित्त कारण और उपपादान कारण ४८; परमात्मा जगत्का उपपादान कारण; भुसकी चैतन्यरूपता; साकार-निराकारका अर्थ ४७-५० ।

४. चित्त और चैतन्य

५०-५६

चेतनके धर्म : ज्ञान व क्रिया; 'जीव'; अहं-ममत्व ५०; सृष्टि-व्यापक चैतन्य; 'परमात्मा'; प्रत्यगात्मा; भुसकी विशेषतायें ५१-५२; तथा मर्यादायें ५३-५४ परमात्मा व प्रत्यगात्माके विशेषणोंकी तुलना ५५-५६ ।

५. सगुण ब्रह्म — श्रुपासनाके लिये

५७-६२

मनुष्यके तीन अचल विश्वास ५७; श्रेयार्थीकी प्रतीतियाँ ५८-५९; परमात्माकी विभूतियोंका चिंतन ५९-६२; श्रेयार्थीके योग्य परमात्माका चिंतन ६२ ।

६. सगुण ब्रह्म — भक्तिके लिये

६३-६७

परमात्म-चिंतनके अद्देश्य; भुस दृष्टिसे परमात्माके विशेषण ६३-६५; समर्पण विचार ६५; परमात्माके आलम्बनका फल ६६-६७ ।

७. परमात्माकी साधना — १

६७-७८

ज्ञान, भक्ति और कर्मकी चर्चाके सात पक्ष ६७-६८; ज्ञान-भावना-कर्मका चक्र ६९-७०; भावनाओंके अनुशीलनके सम्बन्धमें दो पक्ष : गुणात्मक भक्तिमार्ग, अवस्थात्मक ज्ञानमार्ग ७०-७२; भावनाओंका अचित्त रीतिसे अनुशीलन मनुष्यके विकासक्रमकी एक अनिवार्य सीढ़ी; ज्ञानसे कर्म तकका चक्र ७४; एक चक्रके खतम होनेपर नये चक्रका आरम्भ ७५; आखिरमें आत्मस्वरूपका निश्चय; उसके बाद सर्वात्मभावी भावनाओंकी जाग्रति और तदनुरूप कर्मयोग ७६; भिन्न कर्मयोगकी पूर्णता पर कल्पनीय नैष्कर्म्य या निर्गुण सिद्धि-सम्बन्धी स्थिति; श्रेयार्थीका कर्तव्य मार्ग ७६; सात्त्विक ज्ञानकी प्राप्ति; सात्त्विक भावनाओंका पोषण और सात्त्विक कर्म करनेमें कुशलताकी प्राप्ति ७७-७८ ।

८. परमात्माकी साधना — २

७८-८०

परमात्माके साथ अनुसन्धानके कुछ स्थूल प्रकार; जिसके बारेमें विचारने जैसी कुछ सामान्य बातें; ऐकाकी चिन्तन ७८; सत्संग, खानगी अनुशीलन, सामाजिक अनुशीलन, प्रत्येक क्रियाके साथ अनुसन्धान; 'एक तत्त्वमें श्रद्धा' ७९ ।

९. श्रद्धायुक्त नास्तिकता

८०-८६

साधनाके स्थूल प्रकारोंके उपयोगमें विवेककी जरूरत; काल्पनिक देवी-देवता ८०; एक भीश्वरकी श्रुपासना — अनन्याश्रय ८२; मूर्तिके उपयोगकी मर्यादा; मन्दिर-मसजिद जैसे स्थानोंकी उपयोगिता व मर्यादा ८३; ज्ञानेश्वर द्वारा श्रद्धायुक्त नास्तिकताका वर्णन ८३-८४; एक ही देवकी माननेवालोंकी श्रद्धायुक्त नास्तिकता — उसकी भूमिका ८४-८६ ।

१०. श्रुपासना

८६-११८

स्तवन-श्रुपासना और सहज-श्रुपासना ८६; बुद्धि और जीवनका भेद ८७-८८; सहज-श्रुपासनाका सिद्धान्त; श्रुसकी तीन श्रुतें ८९-९३; कर्म-जड़ताके भेद ९३-९४; 'कर्म-योग ही ओश्वरकी श्रुपासना' का सूत्र, स्तवन-श्रुपासनाकी जरूरत ९५; स्तवन-श्रुपासनाका 'नेति' स्वरूप ९६; स्तवन-श्रुपासनाका स्वीकार मगर श्रुसे शुद्ध करनेकी श्रुत्ति ९७; स्तवन-श्रुपासनाकी 'मिति' यों ९७; व्यक्तिगत या सामुदायिक? ९८-१०२; सामुदायिक श्रुपासनामें श्रुत्पन्न दोष १०२-१०८; श्रुपासनाका स्थान १०८-११२; श्रुपासना पाठ; सकाम याचना ११२-११३; अनेक देव व अनेक नाम ११४-११७; श्रुपसंहार ११७-११८ ।

११. मरणोत्तर स्थिति

११८-१२५

पुनर्जन्मवाद, मोक्षवाद, 'कयामत' वाद ११८-११९; बुद्धकी दृष्टि १२०; चित्तके कुछ लक्षणोंके विचार; संस्कार, श्रुतका व्यापक असर १२१-१२२; शरीरके नाशके साथ चित्तका नाश (?) १२३; दूसरे शरीरकी आवश्यकता १२३; पुनर्जन्मवादकी प्रेरकता १२४; 'न हि कल्याणकृत् कश्चिद् दुर्गतिं तात गच्छति ।' १२५ ।

१२. श्रुपसंहार

१२६-१२८

खण्ड ३

भक्ति-शोधन

१. प्रास्ताविक

१३१-१३२

भक्ति शब्दके विविध अर्थ; 'साकारकी भक्ति' १३१; श्रुसकी ऐकदेशीयता व साकार निष्ठा; श्रुसका श्रुचित व विवेकयुक्त स्वरूप १३२ ।

२. भक्ति और श्रुपासना

१३३-१३७

सकाम आराधक १३३; अहैतुक शुद्ध प्रेम १३४; श्रुपासना और भक्ति १३४-१३५; भक्तिका साफल्य १३६; गुणोंके विकासका साधन श्रुपासना; जीवनकी श्रुत्कृष्ट सफलता प्राप्त करनेका साधन भक्ति १३७ ।

३. आराधना

१३८-१४०

आत्मनिवेदन-भक्ति : जगत्की सेवाका सहज मार्ग १३८;
 मिष्ट पुरुषकी योग्यता १३८; प्रत्यक्षके अभावमें परोक्षकी 'आराधना'
 १३९; गुणसना, भक्ति, आराधना; विकृत आराधना १४० ।

४. भक्ति और धर्म

१४१-१४७

'सर्वधर्मान् परित्यज्य' श्लोकका रहस्य; सद्गुरुशरण जानेमें
 गृहीत विचार १४१-१४२; भक्तिका पर्यवसान १४३; धर्मका अर्थ;
 धर्म और कर्मका भेद १४३; शरणभावना व बुद्धिका विकास;
 भक्तिका अन्तिम लक्ष्य १४४; भक्ति और धर्मकी मर्यादा; शरणका
 अर्थ १४५; भक्ति-भावोंको मात्रा १४६ ।

५. गुरु

१४७-१५१

गुरु-सद्गुरु; सद्गुरुको आवश्यकता किसको? १४७-१४८;
 गुरु-शिष्य सम्बन्धकी अवधि; 'गुरु-कृपा' १४८-१४९; पंथनिर्माण
 १४९; ब्रह्म और अन्धश्रद्धा १५०-१५१ ।

६. सद्गुरुशरण

१५१-१६०

गुरुशरणके सम्बन्धमें महावीर, बुद्ध व गांधीजी; गुरुशाही
 १५१-१५२; ढोंगी ब्रह्मनिष्ठ; किसीको गुरु न बनानेका मिथ्याभिमान
 १५२; जीवन-शोधनमें अहंकारके विलयकी जरूरत; अमुका एक
 मार्ग — 'प्रेम' १५३; सद्गुरुके सम्बन्धमें विचारणीय बातें १५४-
 १५७; अमुमें होनेवाली चार प्रकारकी भूलें; चमत्कारकी शक्ति;
 बाह्यपूर्णता; विभूतिमत्ता और बाहरके भाससे संत गुणोंकी खोजनेका
 आग्रह १५८-१५९; जगद्गुरुका अर्थ १५९-१६० ।

७. गुरुभक्ति और पूजा

१६०-१६४

गुरुपूजाका गलत आदर्श १६०-१६१; गुरु गोविन्दसिंहका
 दृष्टान्त १५२; मूर्तिपूजाकी मर्यादा १६३-१६४ ।

८. सद्भाव और सत्संग

१६५-१६८

संतभाव — संतभक्तिका अर्थ; हनुमान और अंगदका अदाहरण
 १६५-१६६; अमुका जीवनमें उपयोगी स्थान १६६; अविवेकयुक्त
 संतपूजा १६७ ।

९. भक्तिके प्रकरणोंका तात्पर्य

१६९-१७०

भक्ति-भावका शुचित व अनुचित विनियोग

खण्ड ४

प्रकीर्ण विचारदोष

१. वैराग्य

१७३-१७६

वैराग्यके सम्बन्धमें विचित्र कल्पनायें; जड़भरत १७३-१७४;
वैराग्यके नाम पर गैर-जिम्मेदार स्वच्छन्दता; वैराग्यका स्वरूप १७५;
कर्तव्यभ्रष्ट-प्रेमविहीन — मनका आवेग व वैराग्य १७६ ।

२. जगत्के साथ सम्बन्ध

१७७-१८०

तत्सम्बन्धी शल्लत कल्पनायें तथा अनुके दुष्परिणाम १७७;
समाजके त्यागका अर्थ; व्यक्ति व समाजका अविच्छेद्य सम्बन्ध
१७८; समाज-विषयक ऋणभावका महत्त्व १७८-१७९; श्रेयार्थीमें
समाजका श्रेय बढ़ानेकी अधिक लगनकी आवश्यकता १७९-१८० ।

३. सुपाधि

१८१-१८३

निरुपाधिकताकी मर्यादा १८१; उसे जीवनका ध्येय नहीं
बना सकते; शंकराचार्यके निष्क्रियता सम्बन्धी सुपदेशका अनुके कार्यके
साथ विरोध १८२; कर्मका त्याग तथा अनारम्भ; सहज प्राप्तकर्म १८३ ।

४. संन्यास

१८४-१८६

संन्यासका सुदृभव १८४; संन्यासीके वेश व नामकी अनाव-
श्यकता; सुसकी अन्धपूजा १८५; संन्यास 'धारण करनेका' मोह १८६ ।

५. भिक्षा

१८७-१८९

भिक्षाकी प्रथा — प्राचीन समयमें १८७; वर्तमान समयमें वह
त्याज्य और पापरूप १८८; न्याय्य आजीविका प्राप्त करनेकी जरूरत;
सुसमें श्रेय साधनके अंश; साधना और पराश्रय १८९ ।

६. अपरिग्रह

१९०-२०१

संग्रह विषयक व्यावहारिक बुद्धि १९०; संतों द्वारा अपरिग्रहका
सुपदेश; दो पक्षोंका विचार १९०-१९१; परिग्रह व स्वामित्वका
भेद १९१; परिग्रहके प्रकारोंका भेद १९२; परिग्रहमें मिश्रित दो
भाव : भविष्यकी आवश्यकता व स्वामित्व १९३-१९४; निर्वाहमें
सहायक दो प्रकारकी सन्धित्तियाँ : वाह्य व आंतरिक १९४;
चरित्र-धन १९५; परमेश्वरका विश्वम्भरत्व १९७; सुसका पृथक्करण
१९८; परिग्रह और स्वामित्वका दावा १९९; परिग्रह व श्रम;

परिग्रह व सारसंभाल; शुद्धाभूषण १९९; चरित्र व शुदात्त संकल्प;
परिग्रह व भोगोंकी मर्यादा; सिक्केको मिला अधिक महत्त्व २००।

७. बाहरी दिखावा

२०१-२०४

साधुका पहनावा व भाषा; साधुके बाह्य व्यवहारका अनुकरण;
शुसकी विशिष्ट आदतोंमें आध्यात्मिक महत्त्व समझनेकी भूल २०१-
२०२; अनवधान व साधुता २०२-२०३; 'ज्ञानकी अलिप्तता', अथवा
'अवशिष्ट प्रारब्धका भोग'; बाह्य दिखावेमें परिवर्तन करनेका अचित्त
प्रयोजन २०४।

८. स्वाभिमान

२०५-२०८

मानापमानमें समबुद्धि-निरभिमानताका आदर्श २०५; शुसकी
गलत कल्पनासे हानि; तेजस्विता; अचित्त परिणामोंमें शुदात्त गुणोंक
सम्मेलनकी आवश्यकता; 'मानापमानमें तुल्य' का अर्थ २०६; अपमान
करनेवालेको जीतनेकी आवश्यकता २०७।

९. स्वाद-जय — १

२०८-२११

स्वाद-जयकी गलत रीतियाँ और मान्यतायें २०८-२०९;
खानेको लालसा व चटोरपन; अपवास, अल्पाहारसे स्वादेन्द्रियके अधिक
ताक्षण होनेकी सम्भावना २१०; जिह्वा-जयमें कठिनार्थियाँ २११।

१०. स्वाद-जय — २

२१२-२२०

स्वाद-जयकी अचित्त विधि और ध्येय २१२; 'जय' शब्दके
द्विविध अर्थ; अिन्द्रियोंका नाश करके अन्हें जीतनेका गलत तरीका;
मन-अिन्द्रियोंको शत्रु-भावसे देखनेकी गलती २१२-२१३; अुन पर
स्वाधीनता प्राप्त करनेका अरुत २१३; अिन्द्रिय-जयके आवश्यक
साधन; सावधानता; चित्तको शुदात्त विषयोंका रस; विरोध-भावसे
भी विषयोंका चिन्तन न करनेकी आवश्यकता २१४; स्वाद-लेलुपताको
आरोग्य-पोषक बनानेकी अरुत २१५-२१६; कृत्रिम भक्ति व
कृत्रिम योग आदि द्वारा अुत्पन्न कठिनता या अशक्यता २१७;
चित्तका सदोप व निर्दोष रंजन २१८; अविभेक युक्त अिन्द्रिय-जयके
प्रयत्नोंका दुष्परिणाम २१९।

११. कर्मवाद

२२०-२२४

कर्मवादका दुरुपयोग; पूर्वकर्म और पूर्वजन्मका कर्म २२०-
२२१; दूसरोंके पूर्वकर्मका प्रभाव; आधिदैविक कारण २२१-२२२;
संस्कृतकर्तृके कर्मका महत्त्व २२३; समाज पर आभी आर्तें २२३-२२४।

१२. अध्यासवाद — १

२२५-२२७

अध्यासवादका निरूपण २२५; भिल्लो-भ्रमर तथा किसान-
मैसका शुद्धाहरण २२५-२२६; देहादिकमें अहंता व अध्यास; आत्मज्ञान
अध्यासका विषय नहीं; बालक-धायका दृष्टांत २२६-२२७ ।

१३. अध्यासवाद — २

२२७-२२९

अन्वय व व्यतिरेकका अर्थ २२७; व्यतिरेकी में-पनका विचार
२२८; वह अध्यासका विषय नहीं, बल्कि परीक्षणका २२९ ।

१४. देहका सम्बन्ध

२३०-२३२

शास्त्र-वचनसे श्रुत्यन्न भ्रम २३०; आत्मस्थिति वा वासना-
क्षयके सम्बन्धमें देहनाशकी अिच्छा; देहके रहते हुये भी आत्म-
ज्ञानकी जरूरत २३१; आर्य तत्त्वज्ञानकी विशेषता २३२ ।

१५. वासनाक्षय

२३३-२३५

वासनानिवृत्ति-विषयक भ्रम; वासनाका शुच्छेद २३३;
वासनाओंकी श्रुतरोत्तर शुद्धि; वासना व स्वभावका भेद २३४;
क्रिया-शक्तिको शुचित दिशा दिखानेकी आवश्यकता; पूर्वग्रहोंका
त्याग व शोधनवस्तु-विषयक निष्कामता २३५ ।

१६. पूर्वग्रह

२३६-२४०

आत्मशोचनेके विषयमें पूर्वग्रह २३६; सर्वज्ञता, आनन्दमयता,
सत्य-शिव-सुन्दर आदि सम्बन्धी भ्रम; अमरता विषयक कल्पनायें;
सत्य तथा विभूतियोंकी खोज २३७; नीरोगिता, भविष्य-ज्ञानकी
शक्ति अित्यादि सम्बन्धी पूर्वग्रह २३८; पूर्णताके दो पहलू; आत्म-
प्रतीति व जीवनका परमोत्कर्ष; आत्मप्रतीतिके वाद भी प्राकृतिक
नियमोंका महत्त्व; आत्मप्रतीति युक्त तथा अुससे रहित व्यक्तियोंमें
भेद २३९-२४० ।

१७. जीव-अीश्वर तथा पिण्ड-ब्रह्माण्ड

२४०-२४४

चित्तका जीव-स्वभाव तथा अीश्वर-स्वभाव २४०; जीव तथा
अीश्वर-विषयक सामान्य कल्पना २४१; तत्सम्बन्धी परिभाषा विषयक
पांडित्य २४२-२४३; पिण्ड-ब्रह्माण्डकी अेकताका अर्थ; तद्विषयक
कुछ व्यर्थ कल्पनायें २४४ ।

१८. अवतारवाद

कट्टर अवतारवादकी मान्यता २४५; उसकी भूलें २४६; प्रत्येक जीवात्मामें स्थित अद्वयैच्छा; रामकृष्णादिके जन्मकर्मकी दिव्यताका अर्थ २४७; गलत अवतारवादसे हानि; तद्विषयक काल्पनिक ध्येय व सिद्धान्त; अवतारके लिये पुकार २४८-२४९ ।

२४९-२५२

१९. निर्गुण और गुणातीत

अन दो शब्दोंसे सुस्पन्न भ्रम; गलत निर्गुणताकी सुपासना २४९; आत्माको अलिप्तताके बढ़ाने पोषित अनाचार; उसमें शास्त्र-कारोंका सहयोग; कृष्णचरित्र; योगवासिष्ठके ब्रह्मनिष्ठ; निर्गुण या सर्वगुणाश्रय ? निर्गुणताके सम्बन्धमें चित्त व आत्मा विषयक भेद; चित्तका अभ्युदय, गुणातीतताके प्रति, निर्गुणताके प्रति नहीं; गुणातीतका सूच्चा अर्थ निरभिमान स्थिति २५०-२५२ ।

२५२-२५६

२०. 'सबमें मैं' और 'सबमें राम'

अस प्रकारकी भावना या ध्यास करनेका मिथ्या प्रयत्न; भिन्नसे सुस्पन्न कृत्रिम भाषा व तत्त्ववाद; कृत्रिम भाषाके नमूने २५०-२५४; अस प्रकारके वार्दोंका आश्रय लेनेके मूलमें स्थित सुखालस वृत्ति; अहंकारकी अविनाशिता २५५-२५६ ।

२५६-२५९

२१. मायावाद

मायावादकी दुस्तर माया २५६; उसके मूलमें स्थित वास्तविक अवलोकन २५७; मनोव्यापार ही ज्ञानका साधन; उसे शुद्ध व सूक्ष्म करनेका ही आग्रह उचित २५८-२५९ ।

२६०-२६२

२२. लीलावाद

लीलावादका भ्रामक शब्द-जाल — उसके मूलमें तत्त्वदृष्टि २६०; उसे सुस्पन्न भ्रम और पाखण्ड २६१; चैतन्यके मानी कृतता; लीला — स्वच्छन्दता नहीं २६१-२६२ ।

२६२-२६६

२३. पूर्णता

पूर्णताका आदर्श और उसे प्राप्त करनेकी पद्धतिके सम्बन्धमें अमपूर्ण कल्पनायें; चैतन्यकी शक्तिमत्ताकी अमर्यादितता व मर्यादितता २६२; आत्म-प्रतीतिवाले पुरुषोंकी पूर्णताका अर्थ; स्थिर सम्यक्ति व

विभूतिका भेद २६३; पूर्णताका विचार स्थिर सम्पत्तिके सम्बन्धमें
अुचित; दो प्रकारकी पूर्णता २६४; ध्यास व पूर्णता २६५ ।

२४. अज्ञानका स्वरूप व सर्वज्ञता

२६६-२७०

अज्ञानका स्वरूप २६६; चार प्रकारका अज्ञान; पूर्ण अचेतनता;
आंशिक अचेतनता; अनिश्चय; वादकी गलत सावित होनेवाला
निश्चय; अज्ञानके अभावका अर्थ २६७-२६८; योगदर्शनमें बतायी
ज्ञानकी सात सीमायें २६९; सर्वज्ञ होनेकी आकांक्षा २५९; ज्ञान-
प्राप्तिके सात फल २६९ ।

खण्ड ५

सांख्य और वेदान्त-विचारके साथ दृश्यशोधन

१. प्रास्ताविक

२७३-२७५

सांख्यदर्शनका महत्त्व; उसकी परिभाषा समझनेमें अमपूर्ण
कल्पनायें २७३; आधुनिक विज्ञान व सांख्य २७४; सांख्यदर्शनमें
शुद्धि-वृद्धिका अुद्देश्य २७५ ।

२. त्रिगुणात्मक प्रकृति

२७६-२८२

पञ्चीस तत्त्व; 'तत्त्व' शब्दका अर्थ; त्रिगुणात्मक प्रकृति-
तत्त्व २७६; तीन गुणोंके सम्बन्धमें सांख्यकारिका व गीता २७७-
२८१; तीन गुणोंके विषयमें लेखकका मत २८१-२८२; प्रकृतिका
अर्थ २८२ ।

३. महत् तत्त्व

२८३-२८५

महत् तत्त्वका स्वरूप; वस्तुका धर्म तथा उसके प्रकट होनेके
लिखे आवश्यक साधनोंमें भेद; अगोचर सूक्ष्मशक्तिके भेद और
विभाग २८३; शक्ति तत्त्व; सांख्य शास्त्रके अनुसार महत् : चित्त
और बुद्धि २८४; लेखक द्वारा महत्की व्याख्या २८४-२८५ ।

४. अहंकार

२८६-२८८

अहंकारका लक्षण २८६; अहंकारके परिवर्तन २८७; महत्
और अहंकार, जड़ और चेतन सृष्टिके सामान्य धर्म २८८ ।

५. महाभूत — सामान्यतः

२८९-२९२

महाभूतोंकी संख्या; बुद्धके दो अर्थ : अवस्था-दर्शक, शक्ति-दर्शक २८९; बुद्धसे बुद्धपन्न वर्गीकरण-सम्बन्धी कठिनायी २९०; 'पञ्चीकरण' की प्राचीन कल्पना; महाभूतों और तन्मात्राओंमें कार्य-कारण-सम्बन्ध की भ्रामक कल्पना २९१; परिमितिकी दृष्टिसे महाभूतोंका वर्गीकरण २९२ ।

६. महाभूत — आकाश

२९२-२९५

आकाशकी कल्पनाके सम्बन्धमें शास्त्रकारोंमें मतभेद; आकाशके सम्बन्धमें शून्यकी कल्पना २९२; आकाशकी भावरूपता; बुद्धके प्रकार-भेद २९३; आकाश और 'अथर'; आकाशकी भिन्न-भिन्न व्याख्याओंकी तुलना २९५ ।

७. महाभूत — वायु, जल, पृथ्वी

२९६

८. तेज

२९७-२९८

तेजके सम्बन्धमें प्राचीन शास्त्रकारोंकी अस्पष्टतायें; बुद्धता महाभूतका भेद नहीं बल्कि तन्मात्राका भेद २९७; चार भूतोंमें ही बुद्धका अस्तित्व २९८ ।

९. मात्रायाँ — सामान्यतः

२९९-३०२

प्रकरण ५ से ८ तकका सारांश; पदार्थके परिमितिकी दृष्टिसे होनेवाले वर्ग — 'महाभूत' २९९; क्रिया-धर्म या रजोगुणकी दृष्टिसे होनेवाले प्रथम दो वर्ग : चित्तवान व चित्तहीन पदार्थ; मात्राकी व्याख्या ३००; महाभूत और मात्रामें नियत सम्बन्धका अभाव ३०१ ।

१०. मात्राओंकी संख्या

३०२-३०४

पदार्थोंमें चलती क्रियाओंका ज्ञान ३०२; पाँच ज्ञानेन्द्रियोंके विषयानुसार जगत्के पाँच प्रकारके पदार्थ ३०२; मन अथवा चित्तके स्वतन्त्र विषय ३०२-३०३; 'संचार'; लेखकके मतानुसार मात्राओंकी कुल संख्या ३०३ ।

११. व्यवस्थिति-विचार

३०४-३०५

व्यवस्थिति, परिमिति तथा गतिसे अस्वतंत्र ३०४; व्यवस्थिति, तत्त्व-व्यक्ति और विविधता ३०५; प्राचीन दर्शनकारोंमें व्यवस्थितिकी दृष्टिसे चित्तहीन सृष्टिके विचारका अभाव ३०५ ।

१२. कर्मेन्द्रियाँ, ज्ञानेन्द्रियाँ तथा चित्त

३०६-३०९

शरीरके अवयवः अन्तरङ्ग और वहिरङ्ग; कर्मेन्द्रियाँ; चित्तवान् सृष्टिके रजोगुण सम्बन्धी भेद ३०६; चित्तवान् सृष्टिमें व्यवस्थितिका महत्त्व ३०७; चित्तके आविर्भावके बाद क्रान्तिक्रम आरम्भ; ज्ञानेन्द्रियाँ; चित्तका लक्षण ३०७-३०८ ।

१३. पुरुष

३०९-३१२

केवल प्रकृतिवाद; भुससे उत्पन्न दो प्रश्न ३०९; पुरुषत्वके स्वीकारसे भुनका समाधान ३१०; जगत्के वनाव-विगाड़का प्रयोजन; पुरुषका भोग और अपवर्ग; सांख्यशास्त्रका निर्णय; पुरुषका लक्षण; पुरुषकी स्वरूपस्थिति और क्रमकी समाप्ति ३१२ ।

१४. वेदान्त

३१३-३१९

तत्त्वशोधनमें सांख्य दर्शनको देन; वेदान्त और सांख्य ३१३; परिमितताका स्पष्टीकरण ३१३-३१४; सांख्यका पुरुषतत्त्व ३१४; ज्ञानेश्वरी ३१५; प्रकृति और पुरुषका अमेद ३१६; वस्तु-भेद व संस्कार-भेद ३१७; प्रकृतिकी सविकारताका अर्थ ३१८; पुरुषके निर्विकारत्वका अर्थ ३१८-३१९ ।

१५. गीताका वेदान्तमत

३२०-३२२

सातवाँ अध्याय; 'ज्ञान' और 'विज्ञान'; 'प्रकृति' ३२०; 'पर' और 'अपर' प्रकृतियाँ ३२०-३२१; गीताका ब्रह्म व शांकरवेदान्तका ब्रह्म ३२१; परमात्मा विषयक 'सांख्य-दृष्टि' और 'योग-दृष्टि' ३२१-३२२ ।

१६. भुपसंहार — जिस खण्डका संक्षिप्त निदर्शन

३२२-३२५

परिशिष्ट १ — सांख्यकारिकाका अनुवाद

३२६-३२५

परिशिष्ट २ — आत्मा-विषयक मर्तोपर संक्षिप्त टिप्पणी

३२६-३४०

सेश्वर सांख्य; शांकरमत ३३६; विशिष्टाद्वैत; शुद्धाद्वैत; द्वैत; जैन ३३७; सिद्धान्तलोकन ३३८-३४० ।

खण्ड ६ योगविचारशोधन

३४३-३४५

१. प्रास्ताविक

योगशास्त्रका विषय; सांख्य और योगशास्त्रके विषय ३४३; योग-सूत्रोंका महत्त्व किस्त बातमें? जिस दृष्टिसे कुछ योग-सूत्रोंको समझनेका प्रयत्न, अर्थ-परिवर्तन ३४४ ।

३४६-३५५

२. योगका अर्थ

योगकी व्याख्या; चित्तवृत्तिका निरोध ३४६; चित्तवृत्ति माने क्या? 'वृत्ति' ३४७; 'चित्त' ; वृत्तिके भेद ३४८; प्रमाण, विपर्यय; 'विकल्प' ३५०; 'प्रत्यय' ३५२; निद्रावृत्ति ३५३-३५५ ।

३५६-३६३

३. सम्प्रज्ञात योग

'सम्प्रज्ञान'; शुद्धाहरण ३५६; वितर्क; विचार ३५७; आनन्द; अस्मिता ३५८; सम्प्रज्ञानोंका निरोध ३५९; वितर्क-निरोध ३६०; विचार-निरोध; आनन्द-निरोध ३६१; अस्मिता-निरोध ३६२-३६३ ।

३६३-३६७

४. असम्प्रज्ञात योग

'असम्प्रज्ञान' ३६३; शनिस्वर ३६४-३६५; शून्य और असम्प्रज्ञान; 'परमावृत्त' ३६६; सूत्रार्थ ३६६-३६७ ।

३६७-३७६

५. निरोधके कारण तथा समाधि

१९वाँ सूत्र ३६७; २०वाँ सूत्र ३६८; 'समाधि'; 'समाप्ति' ३६९-३७१; 'व्युत्थान' ३७२; 'सर्वार्थता और अकाग्रता' ३७३-३७६; साधककी दृष्टिसे अभ्यासकी भूमिकाओंका विचार ३७५-३७६; योगमें स्मृति महत्त्वकी वस्तु, समाधि नहीं ३७६ ।

३७७-३८०

६. योगके मार्ग — श्रीश्वरप्रणिधान और अभ्यास-चैराग्य

३८०-३८४

७. योगका फल और महत्त्व

योगके फल; स्वरूपमें अवस्थान ३८०; योगाभ्यासका जीवनमें महत्त्व; समाधि-विषयक मिथ्या कल्पनायें ३८२-३८३; योगकी कीमत ३८३-३८४ ।

८. साक्षात्कारके सम्बन्धमें भ्रम

३८५-३८७

‘मूर्तिमंत ओश्वर’का साक्षात्कार तथा यौगिक प्रत्यक्षोंका अर्थ ३८५-३८६; साक्षात्कार प्रकृतिके ही किमी कार्यका हो सकता है ३८७ ।

९. उपसंहार — आवश्यक योगसूत्र

३८८-३९३

अन्तिम कथन

३९४-३९६

जिन लेखोंका मूल हेतु; वेदधर्मके मानी हैं ज्ञान — अनुभवका धर्म; अनुभव व अनुभवकी उपपत्तिमें भेद ३९४; शास्त्र-प्रमाणकी मर्यादा; आत्मतत्त्वका सिद्धान्त; उसके लिये किसकी जरूरत? ‘मुक्त’ या ‘सिद्ध’ को अयोग्य कर्म करनेकी छूट नहीं; अनुभव व तर्कके बीच भेद; वाद और सिद्धान्तमें भेद ३९५; पूर्वग्रहोंका त्याग आवश्यक; शोधनका विषय शास्त्र नहीं वल्कि आत्मा व चित्त हैं; शास्त्राध्ययनका उपयोग; सत्पुरुषोंका समागम; भाषाका अचौकसपन; सत्यशोधकके आवश्यक गुण ३९६ ।

नमन

दिव्कालाद्यनवच्छिन्नानन्तचिन्मात्रमूर्तये
 स्वानुभूत्यैकसाराय नमः शान्ताय ब्रह्मणे ॥
 आणिका कवणा नमस्कारै, कवणान् स्तवन करै ।
 जय जयाजी श्रीगुरु, अगाध महिमा ॥
 तुज वीण अन्य न देखों कोणी, भूणोनि आणिकाते न मानी ।
 हा मस्तक तुझिये चरणी । ठेविला सत्य ॥

जेना अनुग्रह वडे यती शुद्ध बुद्धि,
 जेनी सदैव अति प्रेमळ शान्त दृष्टि;
 मारा हितार्थ मनमां दिनरात्र चिते,
 सो सो हजो नमन ते गुरुपादयुग्मे ॥

देश व कालसे अमर्यादित, अनन्त, चिन्मात्र जिसका स्वरूप है, जो
 हमारे अनुभूतिकी साररूपमें प्राप्त होता है, उस शान्त ब्रह्मकी नमस्कार है ।

दूसरे किसकी नमस्कार करूँ ? दूसरे किसका स्तवन करूँ ? हे अगाध
 महिमावान् श्रीगुरु, आपकी जय हो ।

तेरे हिसा में किसीकी देखता नहीं, किसलिखे में दूसरेकी मानता नहीं; यह
 मस्तक में तेरे ही चरणोंमें निश्चिन्तताके साथ रखता हूँ ।

जिनके अनुग्रह हुआ मम शुद्ध बुद्धि ।
 जिनकी सदैव अति प्रेमळ शान्त दृष्टि ॥
 चिन्ता जिन्हें सतत ही मम श्रेयकी है ।
 तौ सौ प्रणाम अन श्री - गुरुपादकी है ॥

लेखककी प्रस्तावना

“ लोगो, मैं जो-कुछ कहूँ वह परम्परागत है, अिसलिअे सच मत मानना । तुम्हारी पूर्व-परम्पराके अनुसार है, अिसलिअे सच मत मानना । अैसा ही हांगा, अैसा मानकर सच मत मानना । तर्कसिद्ध है, अैसा समझकर सच मत मानना । लौकिक न्याय है, अैसा जानकर सच मत मानना । सुन्दर लगता है, अैसा समझकर सच मत मानना । तुम्हारी श्रद्धाका पोषक है, अिसलिअे सच मत मानना । मैं प्रसिद्ध साधु हूँ, पूज्य हूँ, अैसा मानकर सच मत समझना । परन्तु यदि तुम्हारी विवेक-बुद्धिको मेरा अपदेश सच मालूम हो, तो ही अुसको स्वीकार करना । ”

—बुद्ध

परन्तु पाठकगण, अिसके साथ ही, मैं जो-कुछ कहूँगा वह परम्परागत नहीं है, अिसीलिअे अुसे झूठ मत मानना । आपकी पूर्व-परम्परामें अुलट-फेर कर देनेवाला है, अिसीलिअे अुसे त्याज्य मत समझ लेना । आपके चित्तको आकर्षक लग जाय अितना सुन्दर या सहल नहीं दिखता, अिसी लिअे अुसे यलत मत मान लेना । आपकी चिरकालीन पोषित दृढ़ श्रद्धाको ढिगा देनेवाला है, अिसीलिअे आपको अुलटे रास्ते ले जानेवाला है, अैसा मत समझ लेना । मैं जोअी सिद्ध, तपस्वी, योगी या श्रोत्रिय नहीं हूँ, महज अिसी कारणसे मेरा कहना यलत मत मान लेना । परन्तु साथ ही यदि आपकी विवेक-बुद्धिको मेरे विचार सत्य और अुन्नतिकर दिखाअी दें, जीवन-व्यवहारमें वं पुत्रार्थमें अुत्साह-प्रेरक, प्रसन्नता-अुत्पादक और आपके तथा समाजके लिअे श्रेय-वर्धक मालूम हों, तो अुन्हें ढंकेकी चोट स्वीकार करनेमें डरना भी मत ।

‘ जिन्दगी खा-पीकर अैशआराम करनेके लिअे है ’ — अिससे अधिक अुदात्त भावनाका स्पर्श ही जिन्हें नहीं हो सकता, अुनके लिअे मुझे कुछ नहीं कहना है । परन्तु जिनके मनमें अुदात्त भावनायें हैं, कभी-कभी

वे प्रबल भी हो उठती हैं, जिनके मनमें यह अभिलाषा निरंतर रहती है अथवा रह-रह कर जोर मारती है कि मेरी आध्यात्मिक अन्नति हो, मैं जीवनके तत्त्वको समझ लूँ, मेरा चित्त निर्मल हो जाय, मेरा जीवन दूसरोंका सुख बढ़ानेमें किसी कदर उपयोगी हो जाय, मेरे जन्मके समय जो स्थिति मेरे समाजकी थी, उससे वह अम्युदयके मार्गमें आगे बढ़े, और उसमें मेरा कुछ-न-कुछ हिस्सा हो, उनके लिये सहायक होनेकी अिच्छासे यह लेखमाला लिखनेके लिये मैं प्रेरित हुआ हूँ ।

कितने ही ऐसे अुदात्त भावना रखनेवाले युवकोंकी व खुद मेरी अेक समयकी मनोदशाका अवलोकन करते हुअे मैंने अनुभव किया कि हममेंसे बहुतेरोंके चित्त पर गलत आदर्शोंने, या सही आदर्शकी गलत कल्पनाने, अथवा भ्रमपूर्ण तत्त्ववादोंने या योग्य तत्त्ववादकी भ्रमपूर्ण समझने अपनी छाप बिठा रखी है । यह छाप अितनी गहरी बैठ जाती है कि जब मनुष्य पूरी जवानीकी, बहारमें होता है और अपने तथा समाजके कल्याणके लिये पूरा-पूरा पुरुषार्थ करनेकी क्षमता रखता है, ठीक उसी वक्त उसके कर्तृत्वकी गाड़ी अेकाअेक अटक जाती है, अथवा निष्फल मार्गकी ओर चल पड़ती है । और मानो अपनी समाज-सेवाकी भावना ही अेक पाप हो, अैसा खयाल करते हुअे वह उससे पिण्ड छुड़ानेके लिये अघीर होता हुआ मालूम पड़ता है । जिस समय अविरत कर्ममें ही उसकी सब शक्तियाँ लगनी चाहियें, उसी समय वह जीवन-क्षेत्रसे पीछा छुड़ाने व कर्मसे मुँह छिपानेका प्रयत्न करता दिखाअी देता है ।

मैंने सखेद देखा है कि अिसमें जीवन-विषयक, जीवनकी सिद्धि-विषयक, और जीवनके ध्येय-विषयक तरह-तरहकी कल्पनायें व संस्कार कारणीभूत होते हैं । ये संस्कार हमारे चित्त पर अितने दृढ़ हो गये होते हैं, और विशेष दृढ़ बनानेके लिये पूज्य माने गये पुरुषों द्वारा अितना प्रयत्न किया होता है कि उनमें रही भूलको भूल माननेकी हिम्मत भी हमारी बुद्धिको नहीं होती । फिर भी, मुझे अैसी प्रतीति हुआ है कि जो व्यक्ति केवल कल्पनाश्रित श्रद्धा पर आधार नहीं रखते, बल्कि स्वतंत्ररूपसे अनुभवमें आनेवाले बुद्धिगम्य श्रेयको साधनेकी अिच्छा रखते हैं, उन्हें भरसक जल्दी अिस भूल-भ्रमसे छूटना ही जरूरी है । अतः मैंने अैसे

कभी एक प्राचीन मतोंको, जितना हो सकता है, सफ़ाईके साथ समझानेका व शोधनेका प्रयत्न किया है ।

मैं यह नहीं मानता कि आर्य तत्त्व-ज्ञानकी भिमारत परिपूर्णताके साथ रची जा चुकी है, इसमें अब कुछ भी खोज-सुधार या शुद्धि-वृद्धिकी गुंजायिश नहीं, अब तो सिर्फ प्राचीन शास्त्रोंको जुदा-जुदा भाष्यों द्वारा या नये भाष्य रचकर समझाते रहना ही बाकी रहा है । मेरी रायमें नवीन अनुभवों और नवीन विज्ञानकी दृष्टिसे पुरानी बातोंको सुधारने, घटाने-बढ़ाने व जहाँ आवश्यकता हो, भिन्न-भिन्न मत बाँधनेका अधिकार अर्वाचीनोंका है । इस अधिकारको छोड़ देनेसे हिन्दुस्तान 'अचलायतन' हो रहा है । मेरा मत है कि बादरायणके कालसे तत्त्वज्ञानका विकास प्रायः रुक गया है । उन्होंने पुराने ज्ञानको सूत्रबद्ध करके तत्त्व-ज्ञानका दरवाजा बन्द कर दिया और शंकराचार्य तथा बादके आचार्योंने उस पर ताले जड़ दिये । अब उन तालोंको तोड़े बिना गति नहीं है ।

मेरी समझसे नवीन सांख्यके लिये गुंजायिश है, योग पर फिरसे विचार करनेकी जरूरत है, और वेदान्तके भी प्रतिपादनमें शुद्धि हो सकती है । इसके फल-स्वरूप यदि ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग, कर्ममार्ग या योगमार्गमें फर्क होने लगे, तो ऐसा होने देना जरूरी है ।

यदि यह पुस्तक आर्योंके अथवा संसारके तत्त्वज्ञानकी दृष्टिमें थोड़ा भी योग दे सके और श्रेयार्थीके लिये कुछ भी उपयोगी हो सके, तो बस है । मेरा यह दावा नहीं है कि इस पुस्तकके द्वारा तत्त्वज्ञानकी पूर्णता हो जायगी । वर्तमान अथवा भावी विचारक इसमें और शुद्धि-वृद्धि करें ।

मेरी दृष्टिमें तत्त्वज्ञान कोरे बौद्धिक विलासका विषय नहीं है । बल्कि हमें इसके आधार पर अपना जीवन रचना है । अतएव जिन मान्यताओंका जीवनके साथ कोई सम्बन्ध नहीं, उनको चर्चामें मुझे कोई दिलचस्पी नहीं । कोरी बुद्धिकी कसरतके तौर पर तत्त्वज्ञानकी चर्चा करनेकी मुझे विच्छा नहीं । अतः इस पुस्तकमें मैंने जो कुछ खण्डन-मण्डन करनेका यत्न किया है, वह जीवनको बदलनेकी दृष्टिसे है; केवल मान्यताको बदलनेकी दृष्टिसे नहीं ।

सम्भव है किसीको ये लेख धृष्टता-पूर्ण, किसीको आघात पहुँचाने-वाले, व किसीको ऐसे लों मानो मैं हिन्दूधर्मकी विशिष्टताका अन्धेद करना चाहता हूँ। परन्तु उसके लिये मैं अतना ही कह सकता हूँ कि अिन लेखोंके लिखनेमें मेरी वृत्ति तो भरसक भक्ति-भावकी, (मेरी दृष्टिसे) अमूल्य कर्तृत्वको व्यर्थ जाते देखकर होनेवाले दुःख-भावकी और सत्योपासनाकी रही है।

यह भी संभव है कि अिन लेखोंके कोअी कोअी वचन सांप्रदायिक अनुयायियोंको अपने अिष्टदेव, गुरु या दूसरे पूज्य जनोके प्रति अरुचिकर टीका करनेवाले मालूम हों। परन्तु वे विश्वास रखें कि अिनमें मेरा आशय किसीका अपमान या निन्दा करनेका नहीं है, न किसी पवित्र पुरुषका निरादर करनेका ही है। लेकिन मैंने जो कुछ लिखा है, वह अिसीलिये कि जो कुछ मुझे भूल या भ्रम-युक्त मालूम होता है, उसे वैसा साफ-साफ न कहूँ, तो मेरा सारा कथन ही निरर्थक हो जायगा।

फिर भी यदि किन्हीं साम्प्रदायिक लोगोंका रोष-पात्र मैं हो ही जाऊँ, तो भी मुझे आशा है कि उस रोषकी पहली बाढ़ अुतर जानेके बाद बहुतोंको ऐसा लगेगा कि मैंने रोष करने लायक कुछ नहीं किया है, और धीरे-धीरे मेरी बात अुन्हें पटने लगेगी।

जब पुरानी श्रद्धाओं और संस्कारों-सम्बन्धी भूलोंके प्रति पहली बार ध्यान जाता है, तो यह स्वाभाविक है कि गहरा आघात लगे। जब अपने-आप हमारा ध्यान उसकी तरफ जाता है, तो कअी बार हम निराशाकी धारामें वहने लगते हैं और यदि दूसरोंके द्वारा ऐसा होता है, तो शंका या रोषके बवंडरमें पड़ जाते हैं। परन्तु निःस्वार्थी व विचारशील व्यक्तिकी वह निराशा, शंका या रोष थोड़े ही समयमें शान्त हो जाता है व उसका मार्ग अुज्ज्वल हो जाता है।

संसारके सब अनुगमों* (अर्थात् हिन्दू, मुसलमान, अीसाअी आदि धर्मों)को कितने ही विषयोंमें ऐसा आघात सहन किये बिना छुटकारा नहीं है। हिन्दू-अनुगम उसके अपवाद नहीं हैं। यदि ऐसे

आघात अचित रूपसे पहुँचानेमें मैं निमित्तभागी बन्दू, तो इसका मुझे रंज नहीं । क्योंकि मुझे विश्वास है कि अिन आघातोंके असरको मंजूर कर लेनेसे धर्म-भावना अधिक स्पष्ट व अज्ज्वल होगी ।

अिन लेखोंमें जितना सत्य, विवेकबुद्धिसे ग्रहण करने योग्य व पवित्र प्रयत्नोंका पोषक हो, अुतना ही जीवित रहे; जो अधिक अनुभव या विचारसे भ्रमपूर्ण या पवित्र प्रयत्नोंके लिये हानिकर मालूम हो, उसका निरादर व नाश हो — यही मेरी कामना है ।

आशा है कि पाठक लेखारम्भमें की गयी मेरी विनती पर ध्यान देकर अिस पुस्तकमें प्रदर्शित विचारोंके तथ्यातथ्यकी जाँच करेंगे ।

जीवन-शोधन

[शोधनका अर्थ है अज्ञातकी खोज करना और ज्ञातका संशोधन करना]

खण्ड १

पुरुषार्थ-शोधन

चौथा पुरुषार्थ

पुराने ग्रन्थोंमें धर्म, अर्थ और काम अिन तीन पुरुषार्थोंका ही अल्लेख पाया जाता है। पीछेसे कब 'मोक्ष' नामक चौथा पुरुषार्थ और बढ़ा दिया गया, इसका पता पुरातत्त्व-वेत्ता ही बता सकते हैं। फिर भी पुरुषार्थ तीन नहीं, बल्कि चार हैं, यह बात तो ज़रा-सा विचार करनेपर समझमें आ जायगी। लेकिन मेरे खयालसे चौथे पुरुषार्थको 'मोक्ष' का नाम दिया जाना कुछ अंशतक भ्रम पैदा करनेवाला हो गया है।

पुरुषार्थ असे कहते हैं जिसे पानेके लिये मनुष्य लगातार कुछ मेहनत करता है।

दूसरे प्राणियोंकी तरह मनुष्यमें भी पहली कुदरती प्रवृत्ति 'काम' अर्थात् सुख भोगने और खोजनेकी होती है। अस्के तमाम प्रयत्नोंका यही ध्येय मालूम होता है। अिस तरह पुरुषार्थोंमें कामको सहज ही पहला स्थान मिल जाता है।

परन्तु, थोड़ा भी विचार जिसके मनमें उत्पन्न हुआ है, वह मनुष्य कामके लिये प्रयत्न करते-करते मालूम करता है कि सुखकी प्राप्तिके लिये अर्थकी जरूरत है। और अिसलिये, अर्थ — अर्थात् सुख-सुविधाके साधनोंकी प्राप्ति — अस्के लिये दूसरा पुरुषार्थ बन जाता है।

पहले तो, अर्थ-प्राप्ति स्वतंत्ररूपसे पुरुषार्थका विषय नहीं मालूम होता, बल्कि सुख-भोगका आवश्यक साधन ही प्रतीत होता है। यानी पहले थोड़ी अर्थ-प्राप्ति कर लेना, फिर अस्की सहायतासे सुख भोगना, अस्के बाद फिर थोड़ी अर्थ-प्राप्ति कर लेना और फिर सुख-भोग करना — यह चक्र चलता रहता है। किन्तु अर्थ-प्राप्ति करते-करते मनुष्य दो बातें अनुभव करने लगता है :— (१) सुख-भोगकी अिच्छाको अंकुशमें रखे बिना अर्थ-प्राप्ति करना ही सम्भव नहीं होता, और (२) अर्थकी खोजमें ही असे कुछ ऐसा सन्तोष और समाधान मिलता रहता है कि जिससे सुख-सम्बन्धी

असकी भावनामें ही फर्क पड़ जाता है, और इससे उसकी पहलेकी कामेच्छा अथवा उसकी तीव्रता कुछ अंशमें सदाके लिये मन्द पड़ जाती है। इसका परिणाम यह होता है कि उसके जीवनका ज्यादा-से-ज्यादा समय 'काम' की अपेक्षा अर्थ-प्राप्तिके लिये पुरुषार्थ करनेमें जाता है। भले ही कोअी मनुष्य खान-पान, राग-रंग और आमोद-प्रमोदसे अधिक अुच्च जीवनका ध्येय न रखता हो, फिर भी यदि उसे अनि सवका अुपभोग करनेके लिये अपने प्रयत्नसे ही अर्थ-प्राप्ति करनी पड़े, तो थोड़े समयमें ही वह देख लेता है कि दिनका थोड़ा ही भाग वह साधारण प्रकारके सुख-भोगमें लगा सकता है। उसका ज्यादा समय तो अर्थकी खोजमें ही चला जाता है। फिर भी इसके कारण उसे असन्तोष नहीं होता। क्योंकि वह अनुभव करता है कि सुख-भोगसे या सुखकी खोजसे जो सन्तोष मिलता है, उससे भिन्न किन्तु अधिक अुच्च प्रकारका सन्तोष सुख-सुविधाओंके साधनोंकी प्राप्ति या खोजके पुरुषार्थमें है। इस प्रकार स्वाभाविकरूपसे ही 'अर्थ' की अपेक्षा 'काम' पुरुषार्थका गौण विषय बन जाता है।

फिर भी 'अर्थ'का पुरुषार्थ चाहे कितनी ही प्रधानता पा जाय, आखिर उसका प्रयोजन रहता है कामकी सिद्धिके लिये ही। जिस अर्थकी प्राप्ति किसीके लिये भी सुखदायी न हो, उसे अर्थ नहीं, अनर्थ ही कहना होगा। जैसे, जो फल अेक ही दिनमें खराब हो जाते हैं, वे ज़रूरतसे ज्यादा पैदा किये जायँ, तो वह अर्थ नहीं अनर्थ ही होगा। इसीके अनुसार मनुष्यकी आवश्यकतासे अधिक वाहन, यंत्र और दूसरी छोटी-बड़ी चीज़ें बनने लगें, तो यह सब अर्थोपार्जन नहीं, बल्कि अनर्थोपार्जन ही हो सकता है। इसका अर्थ यह हुआ कि अर्थ-प्राप्ति-सम्बन्धी पुरुषार्थ अुचित है या अनुचित, इसका निर्णय करनेकी अेक कसौटी यह है कि उसके बरिये काम या सुख सिद्ध होना चाहिये।

अब विचार करनेपर मालूम होगा कि पुरुषार्थ चाहे कामके लिये हो या अर्थके लिये, दोनोंके निमित्त कुछ-न-कुछ कर्म करना आवश्यक होगा ही। उस कर्मके दो प्रयोजन होते हैं :— (१) जिस प्रकारके सुख या अर्थकी अिच्छा हो, उसके साधनोंको अिकट्टा करना, (२) उसमें विघ्न डालनेवाले कारणोंको दूर करना।

अिन दो प्रयोजनोंसे कर्म करनेवाला चाहे अेक ही व्यक्ति हो या बहुतसे मनुष्योंका समाज हो, दोनोंके लिअे कौनसे साधन जुटाना, कैसे जुटाना, कर्मका आरम्भ कब और कैसे करना, अन्त किस रीतिसे लाना, अुसे किस तरह पूर्ण और सुन्दर बनाना, किस तरह विघ्नोंका नाश करना, वगैरा बातोंमें कुछ-न-कुछ नियम — विधि-निषेध — अुत्पन्न होंगे ही । अिसमें शारीरिक श्रमसे लेकर अुस समयकी वैज्ञानिक, धार्मिक, आध्यात्मिक वगैरा मान्यताओं और शोधोंके अनुसार अनुकूल या प्रतिकूल प्राकृतिक शक्तियोंके विकास और देवताओंके अनुष्ठान तकके सब कमोंका और राजनीतिक सामाजिक, आर्थिक या साम्प्रदायिक रचनाओं और व्यवस्थाओंका भी समावेश हो जाता है ।

अिसका अर्थ यह हुआ कि अर्थ-प्राप्ति तथा सुखोपभोगके लिअे जिस अंशतक अनेक मनुष्योंका, प्राकृतिक शक्तियोंका और (वास्तविक या काल्पनिक) अदृश्य शक्तियोंका सहयोग आवश्यक प्रतीत होता है, अुस अंशतक अग्ने आप कर्माचरण-सम्यन्धी विधि-निषेधके नियम बनने लगते हैं । यही धर्मका पाया — बुनियाद — है ।

‘अर्थ’ की तरह ‘धर्म’ भी पहली नज़रमें स्वतंत्र पुरुषार्थ नहीं मालूम होता । अैसा मालूम होता है कि अथकी और (अुस-अुस समयकी मान्यताके अनुसार) अिस लोक या परलोकमें सुखकी सिद्धिके लिअे अिसकी जगह और आवश्यकता है । परन्तु जिस तरह ‘काम’ पुरुषार्थकी अपेक्षा अर्थके लिअे किये गये प्रयत्नमें ही मनुष्यको अधिक सन्तोष मिलने लगता है, और परिणाममें सुखकी अुसकी कल्पना ही बहुत-कुछ बदल जाती है, और पहलेका सुख-सम्यन्धी पुरुषार्थ कुछ मन्द पड़ता जाता है, वही स्थिति ‘काम’ और ‘अर्थ’ दोनोंके बारेमें ‘धर्म’ पुरुषार्थसे हो जाती है ।

यह हो सकता है कि अगर कोअी मनुष्य समाजमें रहते अुअे भी धर्मके विधि-निषेधोंको ताकपर रख दे, तो वह अर्थ तथा सुख अधिक प्राप्त कर सके । कअी बार धर्मका विचार करनेसे अुसे अपने अर्थ और काममें हानि होती हुआ दिखाअी देती है । फिर भी मनुष्य सदा धर्मको अलग रखकर नहीं चलता, बल्कि अपने अर्थ और कामको छोड़कर भी धर्माचरणको महत्त्व देता है । हरअेक ज़मानेमें अैसे कितने हो

लोग पाये जाते हैं, जो स्वर्गकी आशा, नरकका भय, या राज-दण्ड, किसी की सम्भावना न होते हुअे भी धर्म-सम्बन्धी पुरुषार्थको महत्त्व देते हैं, अर्थात् धर्म-पालनमें ही उन्हें अितना सन्तोष मालूम होता है कि जिससे उन्हें अर्थ अथवा कामसे मिलनेवाला सुख गौण लगाने लगता है। सारांश यह कि जिस प्रकार 'अर्थ' पुरुषार्थ 'काम' के संयमके बिना सिद्ध नहीं होता, उसी प्रकार 'धर्म' पुरुषार्थ भी अिन दोनों पुरुषार्थोंके संयमकी अपेक्षा रखता है। यह ठीक है कि धर्म, अर्थ और कामकी सिद्धिके लिअे अुत्पन्न हुआ है, फिर भी कअियोंके लिअे वही धीरे-धीरे मुख्य पुरुषार्थ बन जाता है, और जिसके लिअे मुख्य न हो, अुसके लिअे भी अर्थ और कामकी लालसाका संयम करना आवश्यक हो ही जाता है।

अिस तरहके धर्मका ठीक स्वरूप क्या ? अिसके सम्बन्धमें अेक यह कहा जाता है कि "सच्चे धर्मसे अर्थ और काम सिद्ध होने चाहियें। जो कर्म, अर्थ और कामकी सिद्धिका विरोधी हो, अुसे धर्म कहना भूल है।" यह कहना पूर्ण-रूपसे यथार्थ नहीं है। व्यक्तिके लिअे अक्सर, और बहुत बार समाजके लिअे भी, धर्म, अर्थ और कामकी अिच्छापर अेक लगाम या अंकुशका ही काम देता है। ज्यों-ज्यों धर्मकी मर्यादा विस्तृत होती है, त्यों-त्यों अर्थ और कामकी सिद्धिका क्षेत्र संकुचित होता जाता है। यह सोचा ही नहीं जा सकता कि जो समाज टॉल्स्टॉयके सिद्धान्तपर चल रहा होगा, वह बहुत अर्थवान् या विविध प्रकारके सुख-साधनोंसे युक्त हो सकता है। 'अर्थ' पुरुषार्थ भले ही सुखकी प्राप्तिके लिअे पैदा हुआ हो, फिर भी हमने परिणाममें देखा कि 'अर्थ' पुरुषार्थका मतलब हो जाता है, 'काम' का संयम। उसी प्रकार 'धर्म' पुरुषार्थ परिणामतः 'अर्थ' और 'काम' का संयम ही हो जाता है। जो समाज जिस अंशतक धर्मको शोधेगा और पालेगा, अुस अंशतक अुस समाजके 'अर्थ' और 'काम' की सिद्धिका क्षेत्र मर्यादित ही रहेगा। परन्तु अिस धर्मके फल-स्वरूप अुस समाजके बाहरके समाज या प्राणी-वर्गके लिअे अर्थ या काम विशेष सुलभ हो जाते हैं। अगर कुटुम्बका अेक व्यक्ति धर्मको शोधे और पाले, यानी अपने खानगी अर्थ और कामकी लालसाका संयम करे, तो दूसरे व्यक्तियोंके अर्थ और काम सुलभ

होंगे। अक कुटुम्ब पाले, तो दूसरे कुटुम्बोंको फायदा हो; अक देश पाले, तो दूसरे देशको फायदा हो; मानव-समाज पाले, तो प्राणी-समाजको लाभ हो। अिस प्रकार “धर्मसे अर्थ और काम सिद्ध होना चाहिये”, अिसका अर्थ यह नहीं कि खुद धर्म-पालकको वे लाभ प्राप्त हों; बल्कि यह है कि संसारको वे प्राप्त हों। ‘अर्थ’ और ‘काम’ की सिद्धिकी दृष्टिसे धर्मरूपी पुरुषार्थके क्षेत्रकी सीमा अुसे पालन करनेवालेकी अपेक्षा अधिक बड़े क्षेत्रतक फैलती है।

परन्तु ‘धर्म’का — अर्थात् ‘अर्थ’ और ‘काम’ का संयम या धर्म-पालकके सिवाय दूसरोंके लाभका — यह अर्थ भी नहीं है कि खुद धर्म-पालकके ‘अर्थ’ और ‘काम’का सतत नाश हो, और अुसे केवल दुःखकी ही प्राप्ति हो। हाँ, कभी-कभी ऐसा भी हो सकता है कि धर्मा-चरणसे धर्म-पालकके अर्थ और कामका नाश अनिवार्य रूपसे हो। परन्तु ऐसे प्रसंग नित्य जीवनके नहीं हो सकते। नित्य जीवनमें तो धर्म-पालकके लिये भी अुतना अर्थ और काम अवश्य अुचित माना जायगा, जितना अुस समाजकी कुल परिस्थितिके अनुसार आवश्यक हो। और ‘धर्म’ के द्वारा अितनी सिद्धि होना जरूरी है। ‘अर्थ’ और ‘काम’ के संयमका मतलब दुःखित या पीड़ित जीवन नहीं, बल्कि दूसरोंके मुक्तावले ज्यादा पाये जानेवाले अर्थ और कामका संयम है।

फिर भी, ‘जो कर्म, अर्थ और कामकी सिद्धिके विरोधी हों, अुन्हें धर्म कहना भूल है’—अिस कथनमें अितना तथ्यांश जरूर है कि अुसके द्वारा यदि किसीके भी अर्थ और कामकी सिद्धि न होती हो, तो अुसे धर्म कहना भूल है। जैसे, बाल-विवाह, त्यापा, वगैरा कर्मोंमें मानी गयी धार्मिकता।

दूसरे, ‘धर्म’का प्रभाव स्वयं धर्म-पालककी अपेक्षा अधिक व्यापक क्षेत्रपर होता है; अिसलिये अिस क्षेत्रकी विशालता किस विषयमें कहाँ तक हो, तो अुचित समझी जानी चाहिये, अिसकी भी मर्यादा होती है। अिस मर्यादाको न समझनेमें तारतम्य बुद्धि (sense of proportion) की कमी है, जिससे धर्मा खुद पंगु हो जाता है। यह मर्यादा भी देश, काल आदिकी परिस्थितिके अनुसार कम-ज्यादा होती रहती है।

जो समाज जिस मर्यादाको समझ सकता है, और जिसके अनुकूल परिवर्तन अपने जीवनमें कर सकता है, वह जीवनमें टिका रहता है, और आगे बढ़ता रहता है। जिस मर्यादाकी योग्यता समझनेकी कसौटी यह है — धर्मका स्वरूप ऐसा न उठराना चाहिये कि जिससे उसका पालन करनेवाले व्यक्ति या वर्गके जीवनका धारण-पोषण और सत्व-संशुद्धि* अशक्य या अनुचित रूपसे परावलम्बी हो जाय। शुदाहरणार्थ, खेतीमें हिंसा होती है। जिसका मतलब यह हुआ कि अगर खेती न की जाय, तो कुछ प्राणियोंका सुख बढ़ता है। अथवा, शस्त्र-धारणमें हिंसा है, और जिसलिसे निःशस्त्र पुरुषसे कितने ही लोगोंकी अभय मिलता है, एवं उनका सुख बढ़ता है; पर साथ ही जो वर्ग खेती या शस्त्रको छोड़ देता है, वह अपने जीवनके निर्वाह और सत्व-संशुद्धिके सम्बन्धमें अनुचित रूपसे परावलम्बी बन जाता है। यदि सारा मनुष्य-समाज जिस धर्मको ग्रहण करे, तो सम्भव है कि मनुष्य-जीवन ही अशक्य बन जाय। जिसलिसे खेत न जोतने या शस्त्र-धारण न करनेमें धर्म है, यह मान्यता मानव-समाजके अर्थ और कामकी सिद्धिकी विरोधी होनेसे गलत है। यह एक अलगा बात है कि कुछ लोग खेती या शस्त्र-धारणका पेशा अंगीकार न करें। यह भी एक अलगा और प्रशंसनीय बात है कि ऐसे उपाय किये जायें, जिससे जीवन खेती या शस्त्रके बिना चल सके। लेकिन, तबतक जो खेती या सिपाहीगरी करते हैं, वे तो अधर्म करते हैं, और जो अनि कामोंको खुद नहीं करते, मगर अनिसे सब तरहके लाभ जरूर उठाते हैं — वे धर्मका आचरण करते हैं, यह खयाल गलत है।

जिस तरह जो 'धर्म'-पुरुषार्थके लिसे कटिबद्ध होते हैं, उनपर भी दो मर्यादायें लागू होती हैं :— (१) उनके धर्माचरणसे किसी-न-किसीको अर्थ और कामकी प्राप्ति सुलभ होनी चाहिये; और (२) यह आचरण ऐसा न होना चाहिये कि जिससे जीवनका निर्वाह और सत्व-संशुद्धि अशक्य या अनुचित रीतिसे पंगु बन जाय।

* सत्वका अर्थ है, निर्णय करनेकी शक्ति (अर्थात् बुद्धि) और धूर्तियाँ, भावनायें, गुण — या संश्लेषमें चित्त। बुद्धिका विकास और भावनाओंकी शुद्धि-वृद्धि ही सत्व-संशुद्धि है। जिसका विशेष स्पष्टीकरण भिन्न खण्डके चौथे प्रकरणमें देखिये।

अस तरह प्रत्येक पुरुषार्थमें हमने दो बातें देखीं :— उसकी प्राप्ति के लिये प्रयत्न अथवा शोध; और उसके प्राप्त होनेके बाद उसके फलोंका उपभोग। हमने यह भी देखा कि अस प्राप्ति के प्रयत्नमें ही मनुष्यको अितना सन्तोष मालूम होता है कि कभी लोगोंके लिये यह प्रयत्न ही जीवनका मुख्य व्यवसाय बन जाता है, और उसके फलका उपभोग— प्रयत्नका प्रेरक हेतु — गौण हो रहता है। अस तरह 'काम' की वनिस्वत 'अर्थ'-पुरुषार्थ और 'अर्थ' की वनिस्वत 'धर्म'-सम्बन्धी पुरुषार्थ मुख्य बन जाता है।

परन्तु यह शोध चाहे सुखके लिये हो, चाहे अर्थ या धर्मके लिये हो, प्रत्येकके लिये ज्ञानकी जरूरत है। ज्ञानसे मनुष्य सुखको शोधता है, अर्थको शोधता है, और धर्मको शोधता है। 'शोधता है', का मतलब यह कि जो नहीं जाना है उसे खोजता है, और जो जान लिया गया है उसको शुद्ध करता है। और, जैसे अर्थ और धर्मकी प्राप्तिमें ही मनुष्यको अितना समाधान मिल जाता है कि उसके पहलेके पुरुषार्थ उसके लिये गौण बन जाते हैं, वैसे ही ज्ञानकी शोध और प्राप्तिमें ही मनुष्यको अितना सन्तोष मिल जाता है कि वही उसका स्वतंत्र पुरुषार्थ बन जाता है, और उसकी धर्म, अर्थ, या कामरूपी फल भोगनेकी अच्छा मन्द पड़ जाती है। अस तरह 'काम,' 'अर्थ' और 'धर्म' के साथ 'ज्ञान' चौथा पुरुषार्थ बन जाता है।

परन्तु अितने विवेचनसे पाठक यह समझ सकेंगे कि बहुतसे लोग तो हरअेक पिछले पुरुषार्थका उससे पहलेके पुरुषार्थके उपायके रूपमें ही स्वीकार करेंगे; अगले पुरुषार्थको गौण समझकर पिछलेको ही महत्त्व देनेवाले लोगोंकी संख्या कम ही कम होती जायगी; अर्थात् धर्म, अर्थ और कामके लिये ही ज्ञानके शोधक ज्यादा लोग होंगे; अिन तीनोंकी उपेक्षा करके मद्दज्ञ ज्ञान-प्राप्तिमें ही सन्तोष पानेवाले बहुत थोड़े लोग होंगे। अिसी तरह ज्यादातर लोग धर्मका पालन अर्थ और सुखकी प्राप्ति के लिये ही करेंगे; केवल धर्म-पालनमें ही सन्तोष माननेवाले थोड़े होंगे। अिसी प्रकार सुखके साधनके रूपमें अर्थके लिये अुद्योग करनेवाले अधिक होंगे; अर्थ-प्राप्ति के ही सन्तोषसे तृप्त होनेवाले कम होंगे।

ज्यों-ज्यों पुरुषार्थका विषय अधिकाधिक सूक्ष्म होगा, त्यों-त्यों उसीमें सन्तोष माननेवाला वर्ग अधिकाधिक छोटा होता जायगा।

अस तरह आजतक ऐसे कुछ लोग हो गये, ज्ञानकी शोध और प्राप्ति ही जिनके जीवनका मुख्य व्यवसाय बना। उन्हें उसका क्षेत्र अनन्त और अपार दिखायी दिया। मनुष्य अनेक अनुभवोंकी छान-बीन कर, उनके आधारपर तर्क चलाकर, उस तर्कके आधारपर फिर शोध करके, ज्ञानकी वृद्धि करता ही गया। कभी जगत्को शोधते हुये और कभी अपने शरीर और चित्तको शोधते हुये अन्तको वह आत्मा और परमात्माकी भी शोधतक जा पहुँचा। शेष सारा ज्ञान उसे इस ज्ञानके इस पारका मालूम हुआ। और, यह देखनेपर उसने महसूस किया कि अब मैं इस शोधके प्रयत्नसे मुक्त हो गया। उसके अलावा, उसने इस शोधके अन्तमें देखा कि आत्मा अथवा ब्रह्मसे परे उसके ऊपर अधिकार चलानेवाली दूसरी कोई वस्तु नहीं है। और इस तरह भी उसने अपनी स्वतंत्रता अथवा मुक्तिके दर्शन किये। उसने यह भी देखा कि यह ज्ञान लेनेके बाद अब आगे कुछ भी जानना बाक़ी नहीं रहा। इससे उसकी अन्तिम जिज्ञासाका अन्त आ गया। अपने पुरुषार्थकी झंझटसे भी उसका छुटकारा — मोक्ष — हुआ। धर्म-प्राप्तिके लिये प्रयत्न करते हुये उसकी वासनायें जो क्षीण होती जा रही थीं, अब पूर्ण-रूपसे निवृत्त हो गयीं।

धर्म, अर्थ और कामकी प्राप्तिके सिलसिलेमें नहीं, बल्कि स्वतंत्र-रूपसे ज्ञान जिनके लिये पुरुषार्थका मुख्य विषय बन गया, उन्हें जिस खास शक्तिके स्वरूप-शोधनका व अचित रूपसे उसकी शिक्षा व विकासका महत्व अधिकाधिक मालूम होता गया, वह मानव-चित्त है। अनन्त प्रकारके चमत्कारोंसे भरे इस सारे विश्वमें जो, विविधता और जो बल दिखायी देता है, वैसी ही चमत्कारी विविधता और विभूतियाँ उन्हें मानव-चित्तमें भी दिखायी पड़ीं। इस कारण चित्त चौथे पुरुषार्थके सिलसिलेमें संशोधनका सबसे महत्वपूर्ण विषय बन गया। भिन्न-भिन्न विचारकोंको उसकी जाँच, शुद्धि और शिक्षाके लिये भिन्न-भिन्न पद्धतियाँ सूझीं, और उनमेंसे ज्ञान, योग, भक्ति, कर्म आदिके तरह-तरहके मार्ग निकले। ऊर्ध्वमेंसे निरीश्वरमत, सेश्वरमत, द्वैतवाद, अद्वैतवाद, सगुणोपासना, निर्गुणोपासना,

दृढयोग, राजयोग, कर्ममार्ग, संन्यासमार्ग, मूर्तिपूजा, मूर्तिविरोध आदि अनेक दर्शन, सम्प्रदाय, दीक्षा आदिका प्रचार हुआ। यदि हम अिन सबकी जड़को देखेंगे, तो हम जान जायेंगे कि यह सब चित्तके ही जुदा-जुदा पहलुओंके शोधन अथवा शिक्षणका प्रयत्न है।

फिर, किसी अति प्राचीन कालमें ज्ञान-प्राप्तिकी शोधके दरमियान कर्मका सिद्धान्त और उसके फलस्वरूप पुनर्जन्मवादकी शोध हुयी। आर्यावर्तके वैदिक-अवैदिक लगभग सभी सम्प्रदायोंमें पुनर्जन्मवाद अेकमतसे मान्य होता आया है। धीरे-धीरे यह जितना बल प्राप्त करता गया कि अिन अनुगमों * में पले हुअे लोगोंके चित्तपर जन्मसे ही अिस वादका संस्कार दृढ़ होने लगा।

* अंग्रेजी शब्द 'रिलीजन' के लिअे हम आम तौरपर 'धर्म' शब्दका प्रयोग करते हैं, और अुसके मुताबिक 'हिन्दू-धर्म', 'अीसाबी-धर्म', 'मुसलमान-धर्म' वगैरा कहते हैं। परन्तु हम अच्छी तरह समझते हैं कि हमारे 'धर्म' शब्दका अर्थ 'रिलीजन' से कहीं अधिक व्यापक है। अुदाहरणके लिअे, जीवनमें जो-जो कर्म आवश्यक हैं, जिन-जिन कर्मोंसे हमें मुक्त रहना चाहिअे, जो सदाचार हमें पालना चाहिअे, अुन सबको हम 'धर्म' समझते हैं; और वेद, कुरान या बिजीलको मानने न माननेसे भी ज़्यादा महत्त्व हम अिनको देते हैं। अिस कारण शास्त्र-विशेष या पुरुष-विशेष-द्वारा प्रवर्तित आचार-विचार और अद्वैत-प्रणालीके लिअे 'धर्म' शब्दका प्रयोग होनेसे विचारमें बार-बार गड़बड़ पैदा होती है। 'रिलीजन' शब्द अिस पिछले अर्थमें ही प्रयुक्त होता है। अिस कारण मैंने 'रिलीजन' के लिअे 'अनुगम' शब्दका प्रयोग किया है। श्रुति-स्मृतिके आधारपर रचित प्रणाली 'वेदानुगम' हुयी; महावीरका पथानुसरण करनेवाली प्रणाली 'जैनानुगम' हुयी; बुद्धकी 'बुद्धानुगम'; अीसाकी 'अीसानुगम'; मुहम्मदकी 'मुहम्मदानुगम', मित्यादि। जो अुस प्रणालीको मानने हैं, वे अुसके अनुगामी या अनुयायी हुअे। अैसे किसी अनुगमकी शाखाओंको अुस अनुगमका सम्प्रदाय कहा जा सकता है। अिस प्रकार वैष्णव, स्मार्त, दिगम्बर, श्वेताम्बर, महायान, हीनयान, सुन्नी, शिया, प्रोटेस्टण्ट, रोमनकैथोलिक वगैरा भिन्न-भिन्न अनुगमोंके भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय हैं।

जब यह कहा जाता है कि राजनीतिकी 'रिलीजन' से अलग करना चाहिअे, तब योरपमें अुसका अर्थ यह होता है कि अैसे अनुगमों और सम्प्रदायोंसे

जिसने ज्ञानके पुरुषार्थका अन्त पाकर अपने अस्तित्वका मूल — आत्मतत्त्व — खोज निकाला, उसने अपने सम्बन्धमें पुनर्जन्मकी सम्भावनासे और भयसे भी मुक्ति देख ली। आत्मतत्त्वकी शोधमें उसे पुनर्जन्मको रोकने अथवा उसके भयसे छूटनेका साधन मिल गया।

अैसे ही किसी कारणसे चौथे पुरुषार्थका नाम 'ज्ञान' के बदले 'मोक्ष' पड़ गया, और उसका अर्थ हो गया पुनर्जन्मसे छुड़ानेवाला पुरुषार्थ। अब चूँकि पुनर्जन्मवादके मूलमें कर्म-सिद्धान्त है, इसलिये कर्म-नाशका उपाय करना चौथे पुरुषार्थका ध्येय मान लिया गया। धर्म, अर्थ और काम ये तीनों किसी-न-किसी रूपमें कर्मका विस्तार अवश्य बढ़ाते हैं। इससे अिन तीनोंमें और मोक्षमें मानो दिन-रात-जैसा विरोध है, अैसी विचार-श्रेणी उत्पन्न हुई। और उसमेंसे यह समझ पैदा हुई कि अिन तीन पुरुषार्थोंमें से निवृत्ति अथवा अैसे ही कर्मोंमें प्रवृत्ति, जिनका अिन तीनोंसे कोअी सम्बन्ध न हो, चौथे पुरुषार्थकी सिद्धिका साधन है।

अेक बात और। चौथे पुरुषार्थके स्थानपर 'मोक्ष' नामके आरुढ़ हो जानेसे और चित्तकी शोध उसमें मुख्य हो जानेसे कुछ लोगोंका यह खयाल बन गया कि बन्ध और मोक्ष दोनों धर्म चित्तसे ही सम्बन्ध रखते हैं। चित्त है अनेक संस्कारोंका समूह; अिन संस्कारोंकी प्रबलता चित्तका बन्धन है, और अुनकी शिथिलता ही चित्तका मोक्ष है। मनुष्यने अपनेको देश, जाति, धर्म, अधर्म, नीति, अनीति वगैरा के अनेक संस्कारोंसे बाँध रक्ता है। इसलिये मोक्षके मानी हैं, अिन संस्कारोंके बन्धनको तोड़ डालना।

अिन तथा अूपरके विचारोंमें तथ्यांश अवश्य है, परन्तु जिस ढंगसे अिन विचारोंको पोषण मिला है, अुनसे विपरीत परिणाम भी निकले हैं। प्रवृत्ति-विचार या निवृत्ति-विचार, संस्कारोंका बन्धन या शैथिल्य, — ये सम्पूर्ण नहीं, बल्कि मर्यादित सिद्धान्त हैं। फिर यह मर्यादा भी भिन्न-भिन्न समयमें संकोच-विकास पाती रहती है; पर इसकी तरफ ध्यान नहीं गया,

अुसकी परे रखना चाहिये। परन्तु 'रिलीजन' को 'धर्म' शब्दके अर्थमें ग्रहण करके हमारे देशमें भी कितने ही नेतागण अैसा कहने लग गये हैं कि राजनीति, नीति-अनीति, सदाचार-दुराचार वगैरा सम्बन्धी विचारोंसे परे रहनी चाहिये! शब्दके कारण विचारमें जो भ्रम अुत्पन्न हो जाता है, अुसका वह अेक अुदाहरण है।

चौथा पुरुषार्थ

और नतीजा यह हुआ कि मानो 'मोक्ष' मार्गने अंक तरफसे जड़ और कृत्रिम निवृत्तिके लिये और दूसरी तरफसे स्वच्छन्दताके लिये, खुला परवाना ही दे दिया हो। चौथे पुरुषार्थकी सिद्धिके लिये कर्ममात्रसे जबरदस्ती निवृत्त होना ही चाहिये, ऐसी कल्पना 'मोक्ष' शब्दने पैदा की है, तथा 'आचार और विचारमें बहुत गड़बड़ और अस्पष्टता भी फैलायी है। प्रवृत्ति और साधनाको कृत्रिम रास्ते चढ़ा दिया है, और सांसारिक तथा परमार्थिक — ये दो ऐसे कर्म-भेद रच डाले हैं, मानो अिनका अंक-दूसरेसे कोअी सम्बन्ध ही न हो।

अिस तरह 'मोक्ष' शब्द अनेक रीतसे भ्रमकारक हो गया है। वस्तुतः चौथा पुरुषार्थ 'मोक्ष' नहीं, बल्कि 'ज्ञान' अथवा 'शोध' है। अिसके लिये किये गये प्रयत्नके द्वारा मनुष्य धर्म, अर्थ और कामको शोधता अर्थात् खोजता है, और तत्-सम्बन्धी प्रवृत्तियोंको शुद्ध करता है। अिसीसे वह अुसको मर्यादाओं और पारस्परिक अंकुशोंको जानता है; और अन्तमें अिसीके द्वारा वह जगत्को और अपनेको भी शोधता और शुद्ध करता है — यहाँतक कि वह अपने जीवनका मूल कारण भी शोध लेता है। ज्ञानी धर्म या नीतिके अंकुशसे मुक्ति नहीं प्राप्त करता, बल्कि अपने धर्मको यथावत् समझता है, अपने समयके अनुरूप विविध कर्मोंकी अुचित मर्यादाओंको जानता है, अुनके अंकुश तथा मर्यादाका ज्ञान-पूर्वक स्वीकार करता है, और अिस अंकुशमें रहकर अर्थ और कामको भोगता है।

जिस प्रकार पहले तीन पुरुषार्थोंका ध्येय जीवनका निर्वाह और सत्व-संशुद्धिकी खोज और संशोधन है, वैसे ही अिस चौथेका भी है। मृत्युके बादकी स्थितिकी चिन्ताके लिये यहाँ कोअी जगह ही नहीं। जिस तरह प्रत्यक्ष जीवनके व्यवहारोंके साथ धर्मका संयोग न रहनेसे तारतम्यका भंग होता है, वही हाल चौथे पुरुषार्थका भी होता है।

अिस तरह देखेंगे तो चार पुरुषार्थोंमें रात-दिन-जैसा विरोध नहीं दिखायी देगा; बल्कि सब अंक-दूसरेपर आधारित और अंक-दूसरेके नियामक मालूम पड़ेंगे।

मनुष्यको जिज्ञासु होना चाहिये; श्रैयार्थी होना चाहिये; शुश्रूषु (शोध और शुद्धिकी अिच्छा रखनेवाला) होना चाहिये। अिसके फल-स्वरूप अुसे अनेक भ्रम-वहम, अज्ञान, अधूरे ज्ञान, अनिश्चितता — संक्षेपमें अबुद्धिसे — मोक्ष मिल जायगा। यदि सृष्टिके नियमानुसार पुनर्जन्म अनिवार्य होगा, तो अुसे समाधान-पूर्वक स्वीकारनेका बल अुसे मिलेगा; यदि वह कोरी कल्पना ही होगा, तो अुससे डरनेका प्रयोजन नहीं रहेगा। यदि पुनर्जन्म सत्य होते हुअे भी सान्त (जिसका अन्त होता है) हो, तो अुसके मार्गको भी वह विशेष शुद्ध तथा अैसा-वना देगा, जिससे अुसके द्वारा कम विपरीत परिणाम पैदा हों। पुनर्जन्मके डरसे ही वह अपना पुरुषार्थ करनेके लिये प्रेरित नहीं होगा, बल्कि जिज्ञासासे, सत्य-शोधनकी भावनासे और शुद्ध होनेकी आकांक्षासे अिस चौथे पुरुषार्थकी ओर प्रेरित होगा।

२

ज्ञानकी शोधके अंग

पिछले परिच्छेदमें हमने देखा कि :—

(१) पुरुषार्थ—प्रयत्न-पूर्वक पानेके विषय—चार हैं :—सुख (काम), अर्थ, धर्म और ज्ञान।

(२) सुखकी सिद्धिके लिये अर्थकी शोध आवश्यक होती है; परन्तु सुखके संयमके बिना अर्थ-प्राप्ति अशक्य है।

(३) जो अर्थ किसीके भी सुखकी सिद्धि न कर सके, अुसे 'अर्थ' कहना भूल है।

(४) अिसी तरह सुख और अर्थकी सिद्धिके लिये 'धर्म' की शोध आवश्यक होती है; अर्थात् कौनसा कर्म किया जा सकता है, और कौनसा नहीं किया जा सकता, किस कर्मको किस तरीकेसे करना चाहिये, आदि विधि-निषेध, सामाजिक रूढ़ियाँ, राज्यके कानून वगैरा बनते हैं। वे सुख और अर्थकी प्राप्तिपर अंकुश रखते हैं।

(५) जो धर्म किसीके भी सुख अथवा अर्थकी सिद्धि न कर सके, उसे 'धर्म' कहना भूल है।

(६) जिसी तरह सुख, अर्थ और धर्मकी सिद्धिके लिये ज्ञानकी शोध आवश्यक होती है। ज्ञानकी शोधके लिये सुख, अर्थ और धर्मके पुरुषार्थका संयम* करना पड़ता है।

(७) जो ज्ञान किसीको भी धर्म स्थिर करनेमें या पालनेमें अथवा अर्थ या सुखकी सिद्धि करनेमें सहायक नहीं हो सकता, उसे 'ज्ञान' कहना भूल है।

(८) सुख, अर्थ, धर्म और ज्ञान इन चार पुरुषार्थोंमें प्रत्येक पिछले पुरुषार्थका एक प्रयोजन है — अपनेसे पहलेके पुरुषार्थोंको सिद्ध करना। पर धनका अतना ही प्रयोजन नहीं होता; बल्कि स्वतंत्र रूपसे भी धनके द्वारा एक प्रकारका सन्तोष मिलता है। इस सन्तोषके कारण अगला पुरुषार्थ कुछ हदतक गौण पड़ जाता है, और पिछलेको एक स्वतंत्र क्षेत्र मिलता है।

(९) इस प्रकार धर्म, अर्थ और सुखकी उत्तरोत्तर शुद्धि और शोध करना ज्ञानका एक क्षेत्र है; और अपने तथा जगत्के मूल और प्रमाणकी दिशा जानना ज्ञानका दूसरा और स्वतंत्र क्षेत्र है।

प्रत्येक पुरुषार्थके स्वतंत्र क्षेत्रमें पुरुषार्थ करनेवालेको उससे जो समाधान मिलता है, वही उसके लिये पुरुषार्थमें प्रेरक हेतु हो जाता है;

* पूछा जा सकता है कि ज्ञानकी प्राप्तिके लिये 'धर्म' — पुरुषार्थका संयम किम प्रकार करना पड़ता है? यहाँ संयमका अर्थ है — कभी अनावश्यक सुख-प्राप्तिके प्रयत्नोंको मन्द करना, अनुचित सुखका त्याग करना, अथवा भुचित सुखको भी छोड़ देना। सुखके संयमका अर्थ है — अनावश्यक सुख-प्राप्तिका प्रयत्न शिथिल करना, अनुचित सुखका त्याग करना, अथवा सुखका भुपभोग छोड़ देना। अर्थका संयम भी वैसा ही समझना चाहिये। जिसी प्रकार धर्मके संयमका अर्थ है — धर्म-सम्बन्धी अनावश्यक पुरुषार्थको मन्द करना। (उदा० आतिथ्यके नामपर मेजवानियों या पात्रापात्रका खयाल किये बिना दान-दक्षिणा देना), अनुचित रुद्ध धर्मोंका त्याग करना और उससे भुत्पन्न असुविधाओंको सहन करना (जैसे, अस्पृश्यता, जात-पाँतके विविध भेद, भित्त्यादि), और धर्माचरणके फल छोड़ देना (जैसे कि मान, यश, धन, सुख, भित्त्यादि)।

परन्तु जगत्की दृष्टिसे ऊपर तीसरी, पाँचवीं और सातवीं धारामें बताये सुताविक्रम इस पुरुषार्थका फल मिले, ऐसा हेतु उसमें स्पष्ट या अस्पष्ट रूपसे नत्थी होना चाहिये। अगर ऐसा न हो, तो समझना चाहिये कि इस पुरुषार्थके प्रयत्नमें जरूर कहीं कोसी भूल हो रही है।

इस तरह तीन पुरुषार्थके सिलसिलेमें नहीं, परन्तु अपने स्वतंत्र क्षेत्रमें ज्ञान-पुरुषार्थका विचार करना इस पुस्तकका प्रयोजन है। ज्ञानके पुरुषार्थीको ज्ञानकी खोजके प्रयत्न और ज्ञानकी प्राप्तिसे जितना समाधान मिल सकता है, वही उसका अपना सुख है। परन्तु जगत्की दृष्टिसे वह पुरुषार्थ अचित दिशामें चल रहा है या नहीं, उसे जाँचनेके लिये यह जरूरी है कि वह प्रयत्न धर्मका निश्चय या अनुसरण करनेमें और उसके द्वारा अर्थ और सुखकी सिद्धिमें सहायक होना चाहिये। इस सिद्धान्तको ज्ञानके पुरुषार्थका होकायंत्र माना जाय। इसका अन्तिम फल है — आत्मतत्त्व अथवा ब्रह्मतत्त्वको शोधकर अपनी निरालम्ब सत्ताको देखना।

इन मर्यादाओंको ध्यानमें रखते हुअे ज्ञानके स्वतंत्र क्षेत्रमें अितनी बातोंका समावेश होता है : —व्यक्ति और विश्वका सम्बन्ध; चित्तके स्वरूप, शक्ति, बुद्धि, भावना, विचार आदिकी परीक्षा और उन सबके विकास-क्रमके मेलके नियमोंका शोधन।

चित्तका महत्त्व प्रत्येक क्षेत्रमें होनेसे उसको प्रधान मानकर मैंने इस पुस्तकके नीचे लिखे अनुसार विभाग किये हैं —

(१) परमात्मा-शोधनके साथ अदृश्यका तथा उपासना और भक्ति का विचार।

(२) सांख्य और वेदान्तके साथ दृश्य-विचार।

(३) योग-दर्शन और चित्त-स्वरूप-शोधन।

(४) आध्यात्मिक विचारोंमें होती हुई भूलें।

ज्ञानके अन्तिम फलको मोक्ष-प्राप्ति कहा है; परन्तु जिससे उत्पन्न भ्रम और गड़बड़को दूर करनेके लिये अब आगे मैं इसे श्रेयः-प्राप्ति कहूँगा, और सुमुश्किल जगह श्रेयार्थी, साधक, शोधक या जिज्ञासु शब्दका प्रयोग करूँगा।

श्रेयार्थीकी साधन-सम्पत्ति

जो व्यक्ति 'ज्ञान' पुरुषार्थकी साधना करना चाहता है, उसमें किन-किन गुणोंका कितना उत्कर्ष चाहिये, और उसमें दूसरी क्या-क्या विशेषता होनी चाहिये, इसका विचार कर लेना उचित होगा।

(१) सत्याग्रह — इसमें पहली महत्वकी बात है सत्य-विषयक आग्रह। यहाँ इस शब्दका राजनीतिक अर्थ न लिया जाय, बल्कि यह समझा जाय कि सत्याग्रह यानी अपने आचार और विचारके प्रत्येक विषयमें उसी बातका स्वीकार करनेकी तैयारी या हिम्मत, जो तात्त्विक रीतिसे और सबके हितकी दृष्टिसे उचित हो — फिर इसके लिये लोग चाहे निन्दा करें या स्तुति, कोई खुश हो या नाराज, वह हमारे पूर्व संस्कारोंका पोषक मालूम हो या उन्हें आघात पहुँचानेवाला, स्मणीय प्रतीत हो या कठोर, आनन्दजनक हो या निरानन्द, आसान हो या मुश्किल। अतः इन सब परिणामोंके प्रति उसका तटस्थ भाव होना चाहिये। 'सत्यको पहला स्थान दिया जाय या दूसरा, इसमें ज़मीन-आसमानका अन्तर है'।

(२) व्याकुलता — दूसरी महत्वकी आवश्यकता है 'व्याकुलता' की। चाहे औश्वर-प्राप्ति कहो, चाहे सत्य-शोधन कहो, व्याकुलता ही दोनोंका साधन है। यों तो योगादि मार्ग, पूजा, जप, आदि सब साधनोंका उपयोग है। परन्तु व्याकुलताके बिना सब निष्फल हैं। और अन्तमें भी साधक जब यह जाँचने लगता है कि किस साधनका मेरे लिये कितना उपयोग हुआ, तो वह 'व्याकुलता' के सिवा दूसरे किसी साधनपर निश्चित रूपसे अँगुली नहीं रख सकेगा। भक्ति-मार्गी जिसे 'आतुरता' कहते हैं, योग-मार्गी जिसे 'तीव्र संवेग' कहते हैं, उसीको यहाँ 'व्याकुलता' कहा है।

औश्वरके प्रति अत्यन्त अनुरागके कारण अथवा ऐसी तीव्र मनो-व्यथाके कारण कि जीवनके विषयमें जो कुछ सत्य हो वही जाहूँ, वही

समझें, दूसरा कुछ नहीं, संकल्पके प्रति जो एकाग्रता होती है, वही 'व्याकुलता' है। श्रीश्वरके प्रति अनुरागका अर्थ है — यह निष्ठा कि श्रीश्वर ही अन्तिम अिष्ट वस्तु है। श्रीश्वरके मिल जानेसे अनेक सिद्धियाँ मिलेंगी, शक्तियाँ बढ़ेंगी, लोगोंका भला किया जा सकेगा, आदि हेतु गुप्त हों, तो वह श्रीश्वर-अनुराग नहीं। यही बात सत्यकी जिज्ञासाके विषयमें भी समझनी चाहिये।

(३) प्रेम — तीसरी महत्त्वकी बात प्रेम है। यहाँ मैं श्रीश्वर-विषयक प्रेमकी बात नहीं करता; बल्कि आम तौरपर जन और जगत्के प्रति निःस्वार्थ प्रेमल भावनासे मतलब है। जहाँतक अपने निजसे सम्बन्ध है, अपने शत्रुके प्रति भी अनुकम्पायुक्त क्षमा। हृदय कोमल भावोंसे भीगा, शुष्क नहीं।

(४) शिष्यता — यह चौथी महत्त्वकी वस्तु है। छोटे जीव-जन्तुसे लेकर बड़े-से-बड़े विद्वान् मनुष्यतकसे जो कुछ जाना जा सकता है, उसे शिष्यभावसे सीख लेनेकी वृत्ति न होनेसे ही अक्सर हमारे नज़दीक पड़ा हुआ ज्ञान दूर चला जाता है। कितनी ही बार ऐसा होता है कि मनुष्य जिस बातको खोजता है, वह उसे घरमें, नौकरोंसे, मित्रोंसे या अप्रसिद्ध लोगोंसे मिल सकती है। परन्तु होता यह है कि हम अक्सर 'अुह, यह तो कलका छोकरा है', 'यह तो अपना आश्रित है,' 'अिसे — ठीक है — हम जानते हैं', 'यह तो संस्कृतका एक अक्षर भी नहीं जानता', 'यह पश्चिमी तत्त्व-ज्ञानसे अछूता है,' — आदि प्रकारके गुप्त या प्रकट भावोंके कारण, अिनके स्पष्ट रूपसे समझानेपर भी, ऐसे कर्मी लोगोंकी अवगणना करते हैं, और दूसरोंकी तलाशमें रहते हैं। फिर, मनुष्यकी अपेक्षा पुस्तकका महत्त्व अधिक माना जाता है। यह अशिष्यत्व है।

शिष्यताका अर्थ यह नहीं है कि जिससे हम कुछ पाते हैं, हमेशा उसकी चरण-सेवा ही करनी पड़े। और यह बात भी नहीं है कि वह तभी ज्ञान दे सकता है, जब स्वयं सब तरहसे पूर्ण हो, अथवा सीखने या जाननेवालेसे अधिक पूर्ण हो। ऐसा भी हो सकता है कि और तरहसे गुणवान न होते हुए भी कोई एकाध ऐसी विशेषता उसमें हो, जो मानने और पूजने योग्य हो। शिष्यत्वका अर्थ है, उस विशिष्टताका

ग्रहण और उसे देनेवालेके प्रति कृतज्ञता। अब यह दूसरी बात है कि इस कृतज्ञतामेंसे सेवाका जन्म हो।

(५) निर्मत्सरता—किसीकी विशेषताको देखकर उसके प्रति आदर प्रतीत होनेके बदले अधीर्षा उत्पन्न होना और उसकी त्रुटियाँ खोजनेकी ओर दृष्टि जाना, अथवा दूसरे लोग उसके प्रति आदर प्रदर्शित करें या उसकी प्रशंसा करें, तो उससे जल-भुन जाना। ऐसे व्यक्तिमें श्रेयार्थीकी योग्यता आना सम्भव नहीं।

(६) वैराग्य—यह छठा महत्त्वपूर्ण गुण है। इसके विषयमें बहुत-कुछ गलतफहमी फैली हुई है। इसका सविस्तर स्पष्टीकरण वैराग्य-प्रकरणमें किया गया है। यहाँ वैराग्यमें मैं ब्रह्मचर्य, आवश्यक उपभोगोंमें सादगी, मितव्यय, मनोनिग्रह और संयमके प्रति स्वाभाविक झुकावका समावेश करता हूँ। किन्तु मैं उसका अर्थ, अव्यवस्थितता अथवा दक्षताके प्रति दुर्लक्ष्य, जगत् या प्राणियों अथवा पुरुष या स्त्री-जातिके प्रति तिरस्कार, नहीं करता। पर वैराग्यमें मैं दुनियाकी वाह-चाह, विभूतियों, अद्भुत शक्तियों और रसिकताके प्रति शुदासीनताका समावेश करता हूँ। किन्तु अपने कर्मोंमें कुशलता प्राप्त करनेके प्रति या कर्तव्योंके प्रति शुदासीन रहना मैं वैराग्यका लक्षण नहीं मानता।

(७) सावधानता—अथवा जागरूकता, यह सातवाँ महत्त्वका गुण है। इसका अर्थ है, हम जो कुछ सोचें, विचारें, बोलें और करें, उसका निश्चित और स्पष्ट भान।

ये महत्त्वके गुण हैं। इनके पेटमें आवश्यक श्रद्धा, स्वावलम्बन, स्वाभिमान, साहस, निडरता, अल्साह, नम्रता, धीरज, न्यायशीलता, अन्यायके प्रति अरुचि, परमत-सहिष्णुता, सदाचार और शौचके लिये आग्रह, दूसरोंका जी दुखाकर भी उनको अपने मतके अनुसार चलानेके विषयमें निराग्रह, विचार-पूर्वक आचरण, आदि गुणोंका समावेश होता है।

नीरोगिता प्रयत्न-पूर्वक प्राप्त करने-जैसी सम्पत्ति है। शरीरबल हानिकर नहीं है।

श्रेयार्थीके लिये अितनी साधन-सम्पत्ति उचित मानी जा सकती है।

धर्ममय जीवनके सिद्धान्त

श्रेयार्थीकी साधन-सम्पत्तिके रूपमें कभी गुणोंका वर्णन पिछले परिच्छेदमें किया गया है; परन्तु यह कहनेकी शायद ही जरूरत है कि वास्तवमें तो श्रेयार्थीका सारा जीवन ही धर्ममय होना चाहिये। अतएव यह विचार करना जरूरी है कि 'धर्ममय'का अर्थ क्या है। इसके सम्बन्धमें कुछ सिद्धान्त यहाँ उपस्थित किये जाते हैं।

जब कोई विचारधारा हमारे सामने पेश की जाती है, तब हम कैसे जानें कि वह तात्त्विक है या तत्वाभासी? इसकी एक कसौटी यह बतायी जा सकती है कि उस मार्गके मूलमें अधिक सत्य पाया जाता है, जिसे चाहे एक व्यक्ति स्वीकार करे या सब लोग, और चाहे आज करे या भविष्यमें, उससे व्यक्ति और समाजमेंसे किसीके धारण-पोषण और सत्व-जंशुद्धिका विरोध न होगा। अतना ही नहीं, बल्कि ज्यों-ज्यों उसका स्वीकार अधिकाधिक किया जायगा, त्यों-त्यों व्यक्ति और समाजके धारण-पोषण और सत्व-जंशुद्धि अधिक सरल और सन्तोषजनक होंगे। इसके विपरीत, जिस मार्गपर सभी चल पड़े, तो समाजकी स्थिति अशक्य हो जाय, यदि थोड़े लोग चलें, तो वे समाजके अन्य भागोंकी कुरबानीपर ही अधिक सुख पा सकें, अथवा उसपर चलनेवाले अपनेको ऐसी स्थितिमें पावें कि जिसमें उन्हें अपने धारण-पोषण वगैराके लिये हमेशा समाजके दूसरे भागपर आधार रखकर ही रहना पड़े, तो समझना चाहिये कि उस मार्गका प्रतिपादन करनेवाली विचार-धारामें कहीं-न-कहीं भूल जरूर है। यदि हम इस कसौटीपर हमारे सामने लाये गये किसी जीवन-सिद्धान्तको कसेंगे, तो मैं समझता हूँ कि बहुत करके उसका सच्चा कंस निकल आवेगा।

इस कसौटीको सामने रखकर, जीवनका सच्चा सिद्धान्त क्या होना चाहिये, जिस सम्बन्धमें मैं अपने विचार पेश करता हूँ।

व्यक्ति और समाज दोनोंका जीवन ऐसे तत्त्वोंपर रचा जाना चाहिये, जिनसे हमारे जीवनका धारण-पोषण और हमारी सत्व-संशुद्धि, तथा हमारा जीवन-काल और मरण-काल सरल और संतोषकारक हो ।

धारण-पोषणका अर्थ केवल अितना ही नहीं कि महज़ प्राण शरीरमें टिके रहें । बल्कि, धारणका अर्थ है सुरक्षित और आत्म-रक्षित जीवन, और पोषणका अर्थ है नारीगी और अपने जीवन-कार्योंको करनेका सामर्थ्य रखनेवाला और दीर्घायु हो सकनेवाला जीवन, और सत्व-संशुद्धिका अर्थ है मनुष्यतासे पूर्ण जीवन । अैसे जीवनमें हमारी भावनाओंका और बुद्धिका विकास अिस तरह होना चाहिये, जिससे हमारा जीवन केवल अपनेमें समाया हुआ — आत्मपर्याप्त — ही न हो, स्व-सुखको ही खोजता न हो; बल्कि अपने कुटुम्ब, गाँव, देश, मानव-समाज, हमारे सम्बन्धमें आनेवाले प्राणी, तथा दूसरे भी जिनके सम्पर्कमें हम जितनी हदतक आयें, उतनी हदतक हमारा जीवन उनके लिये न्याय-मार्गसे, परस्पर सम्बन्धोंकी उचित मात्रा और परिस्थिति अनुसार पैदा हुआ महत्ताकी रक्षा करते हुअे, उपयोगी, शान्तिदायी, सन्तोषपूर्ण और प्रेमयुक्त हो; जिसमें किसी व्यक्ति या वर्गके साथ अन्याय न होता हो; जिसमें विपत्तिग्रस्तोंको स्वाश्रयी करनेवाली और अपंग व असहायोंको उचित मदद मिलती हो; और जिसमें हमारी बुद्धिका विकास अितना हुआ हो कि वह यथासम्भव जीवनका तत्व समझ सके, सार ग्रहण कर सके, किसी भी विषयके मूलको, महत्त्वको और मर्यादाको सोच सके, अपने ही निर्मित पूर्वग्रहोंके बन्धनोंसे यथासम्भव मुक्त हो, और जो न मरणको चाहती हों, न अुससे डरती हो ।

यहाँ यह बात महत्त्वकी नहीं है कि सारे समाजकी ऐसी स्थिति कभी हांगी या नहीं; बल्कि यह कि हमारे जीवनमार्गकी योजना अैसी हो जो — यदि सारा समाज अुसे मान ले, तो समाजको, और नहीं तो — खुद हमको अिस स्थितिकी ओर ले जाय ।

अिसे मैं जीवनका ध्येय मानता हूँ, मनुष्यका अभ्युदय समझता हूँ; जितनी विद्या, कला, विज्ञान और जीवनके रस और भावनायें हमें अिस ध्येयकी ओर ले जाती हों, उन्हें आवश्यक मानना चाहिये । जिन प्राप्तिओंका अिस ध्येयके साथ आवश्यक सम्बन्ध नहीं है, फिर भी जो अिस ध्येयकी

विरोधक न हों, या जिनका विकास इस तरह किया जा सकता हो कि वे उसके लिये उपयोगी हो सकें, तो उनका उतना विकास उचित समझा जाय। दूसरी तमाम प्रवृत्तियाँ अनावश्यक और परिणाममें हानिकर समझनी चाहियें।

जो प्रवृत्ति इस ध्येयको नहीं छोड़ती, नहीं भूलती, वही धर्म-मार्ग है। मार्गके मानी हमें ध्येयके प्रति पहुँचाकर खतम हो जानेवाली कोअी सीधी लकीर नहीं। वह मुझे ग्रहोंके परिक्रमण मार्गकी तरह ध्येयकी प्रदक्षिणा करता हुआ धीरे-धीरे अस्तक पहुँचानेवाला प्रतीत होता है। जिस प्रकार यह डर रहता है कि यदि सूर्य प्रतिक्षण अपने आकर्षणका प्रयोग न करे, तो ग्रह प्रतिक्षण सीधी लकीरमें दूर ही दूर भागते जायेंगे, उसी प्रकार हमारी कोअी भी प्रवृत्ति यदि ध्येयको भूल जाय, तो उसके जीवनके ध्येयसे क्षण-क्षण दूर ही दूर हटते जानेकी आशंका रहेगी।

हमारे कर्म — हमारा जीवन — कितनी ही बातोंमें इस ध्येय-सूर्यसे बुधके बराबर नज़दीक होंगे, कअी नेपच्यून-जैसे दूर पड़े होंगे, तो कअी धूमकेतुकी तरह अनिश्चित होंगे। ऐसी दशामें हमारा प्रयत्न यह होना चाहिये कि हम अिन सबको व्यवस्थित बना सकें, अिनमें यथासम्भव मेल बैठ सके। अलवत्ता, यह नहीं कि ऐसा सब मेल अेक ही पीढ़ीमें बैठ सकेगा। पर यह असम्भव नहीं कि कोअी व्यक्ति कम-से-कम अपने जीवनके लिये तो पूरा मेल बैठ ले; पर ऐसा भी हो सकता है कि कअी व्यक्ति अपने पूर्वजीवनमें हुअी भूलोंके कारण शेष जीवनके लिये पूरा मेल न बैठ सके; परन्तु प्रत्येक व्यक्तिको इस बातका अचूक अनुभव हो सकता है कि अैसे मेलकी ओर उसकी निश्चित प्रगति हुअी है। अर्थात्, यह किसी गन्धर्व-नगर (utopia) को पानेका प्रयत्न नहीं है; बल्कि मैं मानता हूँ कि अगर हम चाहें, तो उसे व्यवहारमें भी ला सकते हैं।

अिस दृष्टिसे देखते हुअे मैं मानता हूँ कि चाहे पुरुष हो या स्त्री, हरअेकको अपना शरीर नीरोग बनाने और रखनेकी, उसकी गठन

* अिस पुस्तकमें 'प्रवृत्ति' शब्दको उसके गुजराती अर्थमें समझना चाहिये। यानी, कोअी भी स्थूल या सूक्ष्म कर्माचरण (activity)। हिन्दीमें जित अर्थमें अिस शब्दका प्रयोग होता है, उसके लिये गुजरातीमें वृत्ति या प्रेरणा शब्द वरता जाता है।

मज्जकृत करनेकी, और उसे इस तरह साधनेकी आवश्यकता है कि जिससे वह परिश्रम सहन कर सके, और अपनी रक्षा भी कर सके। नोरोगी और सुगठित गठन और विकसित स्नायु शरीरको जितना सहज सौन्दर्य दे सकें, उसे मैं सदोष नहीं, बल्कि स्वागत-योग्य समझता हूँ; और मानता हूँ कि ऐसे सौन्दर्यमें जितनी कसर है, उतनी ही हमारे जीवनमें अपूर्णता है। जो कुछ खान-पान, पहनावा, स्वच्छता और सुवङ्गता उसके अनुकूल हो, वह सब मैं स्वागताह्व समझता हूँ; पर किसी खास फ़ैशनके खान-पान, वेश-भूषा और नज़ाकती शोभा-शृंगारको मैं आवश्यक नहीं समझता।

अुसी तरह समाजकी ऐसी परिस्थिति होनी चाहिये, जिससे प्रत्येक व्यक्तिको अितना धारण-पोषण मिले कि वह दीर्घायुपी हो सके, उसका जानो-माल सुरक्षित रह सके, उसे समाज-हितके अविरোধी ढंगसे और समाजका भी हित जिसमें हो, उस रीतिसे अपने जीवनको बनानेकी स्वतंत्रता और अनुकूलता मिले, न्यायोचित मात्रामें किये गये परिश्रमके अन्तमें उसे अितना अन्न-वस्त्र और ऐसा घर मिल जाय जिससे उसकी शक्ति संगठित या संचित रहे, वह अपने घर आये अतिथिका सत्कार कर सके, और परिश्रमशील दिवसके अन्तमें और जीवनकी पिछली अवस्थामें आरामसे रह सके। जिस अंशतक ऐसी परिस्थिति नहीं है, उस अंशतक पोषण अपूर्ण है। ऐसे पोषणके अनुकूल समाज-रचना, ग्राम-रचना, शासन-विधान, अुद्योग-धन्धों और यन्त्रोंका विकास, देश-रक्षाके साधन, आदि अुचित और स्वागत-योग्य हैं। परन्तु मैं नहीं मानता कि बड़े-बड़े नगर, शाही वैभव, गाड़ी, घोड़ा, मोटर, विमान, वाय-ब्रैगला, शोभाके साजो-सामान, राज-रजवाड़ा, नाच-तमाशा, मौज-मज़ा, अैश-आराम, या मृत्युके बाद सुन्दर समाधि या क़ब्रें बनानेकी अनुकूलता समाज या व्यक्तिके अभ्युदयके लिये आवश्यक है।

जिस व्यक्ति, वर्ग या समाजको इस प्रकारका धारण-पोषण नहीं मिलता, उसे अपने समाज और राज्यमें ऐसे परिवर्तन करानेका अधिकार है, जिससे अुनके मिलने योग्य परिस्थिति पैदा हो। बल्कि ऐसा करना समझदार लोगोंका फ़र्ज़ ही है। और इस फ़र्ज़को अदा करनेका नाम ही 'धर्म'के

लिखे पुरुषार्थ है। अपनी तथा समाजकी सत्व-संशुद्धि के लिये यह आवश्यक ही है। इस प्रकारका धारण-पोषण प्राप्त करने योग्य पुरुषार्थ जो व्यक्ति या वर्ग न कर सके उसकी सत्व-संशुद्धि उसी अंशतक अधूरी रहेगी। किन्तु साथ ही, परिश्रम करनेसे जैसे धारण-पोषणके ठीक तौरसे हो जाने योग्य अनुकूलताके अलावा और भी अधिक सुविधाओं, सुखोपभोगों और आरामोंकी लालसा रखना भी सत्व-संशुद्धिमें बाधक है। ऐसी अतिरिक्त सुविधाओं, सुखोपभोगों या आरामोंमेंसे जो कला, साहित्य, आदि निर्माण होते हैं, वे अधिकांशमें चरित्र-विनाशक अथवा जीवनसे सम्बन्ध न रखनेवाले विषयोंमें डूबे हुए होंगे।

अपर कहा गया है कि धारण-पोषण और सत्व-संशुद्धि व्यक्ति और समाजके अभ्युदयके लिये आवश्यक है। परन्तु यह याद रखना चाहिये कि इसमें धारण-पोषणका महत्त्व सत्व-संशुद्धिकी अपेक्षा विशेष मर्यादित है। अर्थात्, धारण-पोषण सत्व-संशुद्धिका एक साधन है और अतना ही उसका उपयोग है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि सत्व-संशुद्धिके अन्तमें मनुष्य अपने जीवनके धारण और पोषणको छोड़ दे या घटा दे, या वह जान-बूझकर अथवा अकारण उसके प्रति लापरवाह हो जाय। पर एक ऐसी स्थिति आ सकती है, जिसके बाद वह अिन दोनोंके प्रति अुदासीन हो जाय। 'येन केन प्रकारेण' अिन्हें प्राप्त करनेका आग्रह न रखे। यदि ये प्राप्त न हो सकें अथवा समाज या व्यक्तिकी आपत्तिके अवसरपर अिनका त्याग करना पड़े, तो वह राजी-खुशीसे करेगा।

हम चाहे ब्रह्मनिष्ठ हों या न हों, पर अतना अनुभव तो हम सबको है कि अपनी देहकी अपेक्षा चित्तके प्रति हमें अधिक आत्म-भाव लगता है। देह-सम्बन्धी आत्म-भाव भी हमें चित्तके द्वारा ही है। यदि चित्त न हो, तो हमें न देहका ही भान हो, न अभिमान रहे, और न उसके सुख-दुःखकी चिन्ता रहे। अर्थात् देहकी अपेक्षा अपना चित्त ही हमें अधिक अपना मालूम होता है। यह अनुभव निश्चित रूपसे सबको होता है। अतएव यदि हमारी विचार-शक्ति थोड़ी भी जाग्रत हो, तो हम

धर्ममय जीवनके सिद्धान्त

देहकी रक्षा और शुद्धि-वृद्धिकी अपेक्षा अपने चित्तकी रक्षा और शुद्धि-वृद्धि का ज्यादा आग्रह रखेंगे। देहकी रक्षा और शुद्धि-वृद्धि चित्तके लिये है। चित्तकी रक्षा और शुद्धि-वृद्धिको छोड़नेसे यदि देहकी रक्षा और शुद्धि-वृद्धि हो सकती हो, तो देहको छोड़नेकी वृत्ति प्रबल होनी चाहिये। इसी वृत्तिको हम स्वाभिमान, टेक, साख, पानी, तेज, आदि नामोंसे पहचानते हैं। उचित स्वाभिमानकी रक्षाको ही सत्व-रक्षा कहते हैं। सत्वका अर्थ है, शुद्ध और अभ्युदित चित्त और शुद्ध व अभ्युदित बुद्धि। चित्तका अर्थ यहाँ भावनायें हैं। जो व्यक्ति या राष्ट्र अपना धारण-पोषण नहीं कर सकता, वह न अपनी सत्व-रक्षा कर सकता है, और न उसकी शुद्धि-वृद्धि ही। उसी प्रकार जो व्यक्ति या राष्ट्र देहके धारण और पोषणको उचितसे अधिक महत्व देता है, वह भी सत्व-रक्षा नहीं कर सकता। अतएव सत्वको केन्द्र मानकर व्यक्ति और समाजकी धारण-पोषण-सम्बन्धी प्रवृत्तियोंकी परिक्रमा होती रहनी चाहिये।

यह सत्व (चित्त और बुद्धि) क्या पदार्थ है, जिसकी झंझटमें हम यहाँ नहीं पड़ेंगे। हाँ, जिसकी कुछ खासियत हम ज़रूर जान सकते हैं। जिस तरह दीपककी ज्योति उसकी वृत्तीमें ही समायी हुआ है, फिर भी उसके प्रकाशका क्षेत्र व्यापक है; जैसे पृथ्वीका गोल आकाशके एक मर्यादित भागमें ही रहता है, परन्तु उसका गुरुत्वाकर्षण अधिक व्यापक क्षेत्रमें फैला हुआ है, उसी प्रकार हमारा सत्व यद्यपि हमारे शरीर जितनी जगहमें ही बसा हुआ दिखायी देता है, फिर भी उसकी शक्ति उसके बाहर भी फैली हुई है। हमारे जिस सत्वमें और जगत्के सजीव-निर्जीव पदार्थोंमें आकर्षण-अपकर्षण आदि व्यवहार या क्रिया होती रहती है। जिस प्रकार दीपककी ज्योतिकी रक्षा और उसकी शुद्धि-वृद्धिपर उसके प्रकाशके विस्तार और तेजस्विताका आधार है, जिस प्रकार पृथ्वीकी घनता (specific gravity) की रक्षा और शुद्धि-वृद्धिपर गुरुत्वाकर्षणका बल और व्याप्ति अवलम्बित है, उसी प्रकार सत्वकी रक्षा और शुद्धि-वृद्धिपर हमारा और जगत्की प्रसन्नता सम्बन्ध अवलम्बित है; उसीपर हमारी और जगत्की शान्ति, प्रसन्नता और जीवनके मेल (harmony) का आधार है; उसीपर सर्व

ग्रन्थीनां विप्रमोक्षः — सव बन्धनोंसे छुटकारा, परम आत्म-विश्वास, परम आत्म-श्रद्धाका आधार है। ऐसा परिणाम ला सकनेवाली सत्वकी रक्षा, शुद्धि और वृद्धिको मैं सत्व-संशुद्धि कहता हूँ।

यह सत्व-संशुद्धि संयम और चित्तके नियमनके बिना असम्भव है। संयमसे यहाँ मेरा मतलब व्रत, तप आदिसे नहीं है। यहाँ मैं उनका विचार करना नहीं चाहता। यहाँ तो संयमका अर्थ 'स्व-नियमन' है। संसारके किसी जीव या वस्तुको देखते ही या उसके बारेमें कुछ सुनते ही हमारे मनमें जो भाव उत्पन्न होता है या हमारी जो राय बन जाती है, उसीसे बेक्राब होकर वह जिधर ले जाय अधर चले जाना, असंयम है। इसके विपरीत उस भावना और मतके वेगको रोककर उसकी छान-बीन करना, उसकी योग्यायोग्यताका विचार करना, उस प्राणी या वस्तुका अधिक परीक्षण करना, उसके आसपासके सम्बन्धों और अपनी परिस्थितिका परीक्षण करना, 'संयम' अथवा 'स्व-नियमन' है। यों, जिस सारी क्रियामें देरी करने अथवा दीर्घ-सूत्रतासे काम लेनेका आभास दिखायी देगा; परन्तु उस भावना और मतसे बेक्राब होकर झट कुछ कर डालना जितना आसान मालूम होता है, अभ्याससे उस भावना और मतका परीक्षण करनेके बाद आचरण करना भी उतना ही स्वाभाविक हो सकता है। अगर हम जिस प्रकारका स्व-नियमन न साध सकें, तो फिर सत्व-रक्षा भी कैसे हो सकती है? पल-पलमें जगत्के दूसरे पदार्थ और सत्व बिना पाल और पतवारके जहाज़की तरह हमारी वृत्तियोंको अधरसे अधर झकझोर डालें, किसी भी स्थानपर हम स्थिर न रह सकें, आज अकेले विचार सुनकर बहक गये, तो कल दूसरेकी बात सुनकर उसके पीछे चल पड़े, आज अकेले पदार्थ या प्राणीको देखकर उसकी तरफ आकर्षित हो गये और उसके पीछे चल पड़े, कल दूसरेको देखकर उसके पीछे पागल हो गये, आज पश्चिमी संस्कृतिकी मोहक भव्यता हमको चकाचौंध कर देती है, तो कल आर्य-संस्कृतिकी प्राचीन भव्यता हमें चकित कर देती है — अिन दोनों बातोंमें सत्व-रक्षा नहीं है। अतएव बिना स्व-नियमनके, बिना जिस प्रकारके संयमके, सत्व-रक्षा असम्भव है।

और, जिस सत्वकी शुद्धि-वृद्धि गीताके १६वें अध्यायमें वर्णित दैवी सम्पत्तियों * के अुत्कर्षके बिना असम्भव है। फिर विचार करनेसे जान पड़ेगा कि अिन गुणोंके विकासके बिना किसीभी व्यक्ति या राष्ट्र का निर्वाह और सत्व-रक्षा निर्विघ्न और संतोषजनक ढंगसे होना असम्भव है। अिनको जो दैवी सम्पत्ति कहा गया है, सो तो केवल आसुरी सम्पत्तिसे अिनका विरोध बतानेके लिये ही। सच पूछो तो अिन्हींमें मनुष्यता है, और अिनको मानवी सम्पत्ति ही कहना चाहिये।

यदि हममें न्याय-वृत्ति, प्रेम, अुदारता, दया, कृष्णा, परस्पर आदर, क्षमा, तेजस्विता, नम्रता, निर्भयता, परोपकारिता, व्यवस्थितता, लजा, धैर्य, बाह्य और अभ्यन्तर पवित्रता, स्वच्छता, आदि गुणोंका विवेकयुक्त मेल न हो, तो कोई भी समाज कायम नहीं रह सकता, फिर अुसके अभ्युदयकी तो बात ही क्या ? और, यदि समाज कायम नहीं रह सकता, तो लम्बे हिमावसे, व्यक्ति भी नहीं रह सकता — निर्विघ्न, संतोष-जनक और निर्भय जीवन नहीं बिता सकता, कोई अुचित स्वतंत्रता नहीं भोग सकता। अिन गुणोंके अुत्कर्षके बिना स्वतंत्र बुद्धिका — आत्म-विश्वास, आत्म-श्रद्धा पैदा करनेवाली बुद्धिका — अुदय भी अशक्य दिखायी देता है। क्योंकि जबतक कोई भी वस्तु हमारे चित्तको वेकानू कर सकती है, अुस सत्वको अरक्षित कर सकती है, तबतक बुद्धिका दो-चार परम्परागत रटोंमें ही चले बिना छुटकारा नहीं।

सत्व-रक्षाके लिये तो अिन मानव-गुणोंमें से किसी अेकका भी अुत्कर्ष परम आवश्यक है, परन्तु सत्वकी शुद्धि और वृद्धिके लिये अिनमें से अनेक गुणोंका अुत्कर्ष आवश्यक है। अिन श्लोकोंमें गुणोंके जितने नाम गिनाये गये हैं, अुन्हें पूरा न समझना चाहिये, और यह भी सम्भव है कि कभी नामोंसे अेक ही गुणका परिचय होता हो, और अिनमें से कोई गुण दूसरोंकी अपेक्षा अधिक महत्त्वके हों। किन्तु यह

* “ निर्भयत्व, मनःशुद्धि, व्यवस्था ज्ञान-योगमें। यज्ञ, निग्रह, दानृत्व, स्वाध्याय, श्रजुता, तप। अहिंसा, शान्ति, अक्रोध, अनिन्दा, त्याग, सत्यता। प्राणि-दया, अलुब्धत्व, मर्यादा, स्थैर्य, मार्दव। पवित्रता, क्षमा, तेज, धैर्य, अद्वेष्ट, नम्रता— ये अुसके गुण जो आता दैवी सम्पत्ति लेकर ॥ ” गीता अ० १६, श्लोक १ से ३।

निश्चित है कि ऐसे अनेक गुणोंके अुत्कर्ष और यथायोग्य मेल (harmony) से ही व्यवहारके अवसरपर विवेकयुक्त आचरण हो सकता है।

अिस प्रकार संयम, मानव-सम्पत्तियोंका अुत्कर्ष और अुनके मेल, अुनके फल-स्वरूप विवेक और तत्त्व-ज्ञानका अुदय और अुसके परिणाम-स्वरूप जीवन या मरणकी लालसा या भयका नाश — ऐसी सत्व-संशुद्धिको जीवनका ध्येय, जीवनका सिद्धान्त कह सकते हैं। जहाँतक हमारी विविध प्रकारकी प्रवृत्तियाँ, जीवनके अिस ध्येयसे अधर-अुधर न खिसकें, अिसे भुला न दें, वल्कि अिसके नज़दीक आती जायँ — वहींतक समझना चाहिये कि हमारी प्रवृत्तियाँ धर्म-मार्गमें हैं।

यह सहज ही दिखायी दे सकता है कि अिस सत्व-संशुद्धिमें मानव-सम्पत्तियोंका अुत्कर्ष महत्वपूर्ण स्थान रखता है। अतः अब अुनके अुत्कर्षके साधनोंका विचार करना ज़रूरी है। थोड़ा ही विचार करनेसे मालूम होगा कि सत्य, न्याय, दया, प्रेम, आदि अनेक गुणोंका जन्म-स्थान और लालन-पालन कौटुम्बिक सम्बन्धोंमें होता है। कुटुम्ब अेक छोटे-से-छोटा और स्वाभाविक समाज है; परन्तु यहाँ कुटुम्ब शब्द ज़रा व्यापक अर्थमें लेना चाहिये। अिसमें माता-पिता, भाभी-बहन, पति-पत्नी, गुरु, मित्र, अतिथि, नज़दीकके सगे-सम्बन्धी, पड़ोसी और साथी, अितनोंका समावेश होता है। साथियोंमें हमारे साझी, भागीदार, सेवक-वर्ग और पालतू जानवर भी आ जाते हैं। हो सकता है कि प्रत्येक व्यक्तिके अितने सब कुटुम्बीजन न हों। परन्तु मनुष्यको अपने और समाजके अभ्युदयके लिये जितने गुणोंकी आवश्यकता है, वे सब अिन कौटुम्बिक सम्बन्धोंके मेल-युक्त पालनमें आ जाते हैं। अिसलिये कौटुम्बिक सम्बन्धोंका निर्वाह और पवित्रता अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। किन्तु अिसका यह अर्थ नहीं कि अपने कौटुम्बिक कर्तव्योंके पालनमें समाज-धर्मकी समाप्ति हो जाती है, वल्कि अिसका अर्थ तो यह है कि प्रेमभरे और पवित्र कौटुम्बिक सम्बन्धोंमें ये गुण पोषित होते हैं, और समाजमें हमें अिन्हीं गुणोंकी व्याप्ति और पराकाष्ठा करनी है।

संयममें ब्रह्मचर्य स्वाभाविक रूपसे आ जाता है।

यह समझानेकी जरूरत नहीं है कि सत्व-संशुद्धिकी पूर्णता ब्रह्मचर्यके बिना कदापि नहीं हो सकती; क्योंकि जो भाव हमारे चित्तको अतना विवश कर सकता है कि उसका नियमन सबसे अधिक कठिन मालूम होता है, जिसके पीछे सारी सृष्टि दीन बन जाती है, उसका जय क्रिये बिना यह कैसे कहा जा सकता है कि हमारा सत्व सुरक्षित है? अतः जो सत्व-संशुद्धिका आदर्श रखना चाहते हैं, उन्हें आगे-पीछे ब्रह्मचर्यके रास्ते आना ही चाहिये। ब्रह्मचर्यका महत्व समझानेके लिये अतना काफ़ी है।

अखण्ड ब्रह्मचर्य निःसंशय मनुष्यकी मूल्यवान् सम्पत्ति है। परन्तु ब्रह्मचर्यके पथपर चलनेवाले कभी स्त्री-पुरुषोंके जीवनका निरीक्षण करनेसे प्रतीत होता है कि इसमें दो शक्तोंकी जरूरत है। एक — वह मार्ग स्वेच्छासे अङ्गीकृत होना चाहिये, किसीकी ज़बरदस्तीसे नहीं। और दूसरे — मनुष्य भले ही ब्रह्मचारी हो, परन्तु उसमें गृहस्थाश्रमके अथवा कुटुम्बोचित गुणोंका उत्कर्ष होना चाहिये, या उनके लिये उसकी ओरसे सजग प्रयत्न होना चाहिये।

यदि ये दो शक्तें न हों, तो ब्रह्मचर्यके बावजूद उसकी सत्व-संशुद्धि रुक जाती है। जिसमें वात्सल्य, औदार्य, आतिथ्य और दृश्योंके लिये कष्ट पानेकी वृत्ति हो, और उसके बावजूद अपनेको अल्प माननेकी निरभिमानता आदि गृहस्थोचित गुणोंका उत्कर्ष वचनसे सहज ही हुआ हो, अथवा जो प्रयत्नसे उनका उत्कर्ष कर सके, उसके लिये अपना कोई निजका कुटुम्ब बढ़ानेकी जरूरत न रहेगी, और उसे ब्रह्मचर्य पालनेमें अतिशय प्रयास भी न करना पड़ेगा। जो लोग अपने ही बच्चोंके सिवा औरोंमें वात्सल्यका अनुभव न कर सकें, दूसरोंके लिये कष्ट न झुटा सकें या अन्य गुणोंका विकास न कर सकें, वे ब्रह्मचर्यका पूरा लाभ नहीं उठा सकते। इस कारण अपने गुणोंका उत्कर्ष करनेके लिये यदि कोई शुद्ध भावनासे विवाहित जीवनके कर्तव्योंका शुद्ध निष्ठाके साथ पालन करे, तो सम्भव है कि ऐसे गुणोंसे हीन ब्रह्मचारीकी अपेक्षा वह अधिक उन्नति कर ले। पर यह तो हुआ तात्त्विक विचार। व्यावहारिक समाज-हितकी दृष्टिसे जिन गुणोंका उत्कर्ष हुआ हो या न हुआ हो, एक खास अग्रतक और खास-खास परिस्थितियोंमें, जैसे बीमारी,

प्रसवके आगे-पीछेका काल, और जबतक बालक दूध पीता हो, तबतक सबको ब्रह्मचर्यसे रहना ही चाहिये। और, जो स्त्री या पुरुष सशक्त व नीरोगी न हों; और अपना तथा सन्ततिका धारण-पोषण करनेमें समर्थ न हों, उन्हें तो जीवनभर ब्रह्मचर्य रखे बिना छुटकारा नहीं है। ऐसी अवस्थामें भी जो शादी करते और करवाते हैं, वे दोनों, समाजको हानि पहुँचाते हैं।

जीवनके धारण-पोषणकी जो मर्यादायें और सत्व-संशुद्धिका जो आदर्श अपूर बताया है वह यदि मान लिया जाय, तो मैं समझता हूँ कि व्यक्तिके अम्युदय और कुटुम्ब या समाज-सम्बन्धी उसके कर्त्तव्य, तथा कौटुम्बिक कर्त्तव्य और सामाजिक कर्त्तव्य, अिन सबमें विरोध या धर्म-संकटके अवसर कम-से-कम आयेंगे। और, जब कभी वे आयेंगे, तो हमारी विवेक-बुद्धि अितनी जाग्रत हो चुकी होगी कि वह तुरन्त उसमें से रास्ता बता सकेगी। परन्तु न तो हमने और न हमारे कुटुम्बियोंने और न समाजने अभी इस ध्येयको स्वीकार किया है। और यही कारण है कि जगत्में आज किसी एक भी राष्ट्रमें व्यक्ति, कुटुम्ब, समाज या मनुष्य-जाति सन्तुष्ट और परस्पर मेल-युक्त जीवन दिताती हुआ दिखायी नहीं देती। ऐसी स्थितिमें जो लोग इस आदर्शको स्वीकार करेंगे, उन्हें समय-समयपर कुटुम्ब और समाजमें सत्याग्रहका भी अवलम्बन करना पड़ेगा।

श्रेयार्थी अपना निर्वाह तथा समाज-धर्मोंका पालन किस तरह करे, इस विषयमें भी एक दो बातें विचारने-जैसी हैं। निर्वाहके सम्बन्धमें गांधीजीने एक बार एक सजनको एक बात समझाई थी, वह यहाँ पेश करने लायक है —

यदि हमारे जीवनका आदर्श ऐसा हो कि ३० करोड़मेंसे भले ही २५ करोड़ मर जायँ, और ५ करोड़ खूब समृद्ध, बलवान् और प्रजाके नवनीत-जैसे बच रहँ, और इसीमें राष्ट्राका अधिक हित समझा जाय, तो फिर हमें सोच लेना चाहिये कि ये ५ करोड़ भी टिक सकेंगे या नहीं। यह आदर्श ही इस प्रकारका है कि जिसमें ज्यों-ज्यों नीचे की एक-एक सतह मरती जायगी, त्यों-त्यों उसके अपूरकी सतहके मरनेकी चारी आती जायगी, और जो ५ करोड़ बाक़ी रहेंगे, वे गिनतीमें भले ही

धर्ममय जीवनके सिद्धान्त

५ करोड़ हों, परन्तु अिससे अुनको कुचलनेवाला बल कुछ कम हुआ न होगा। फिर, विदेशी राष्ट्रोंका दबाव तो रहेगा ही और बढ़ेगा ही। सोचनेसे हमें पता लगेगा कि बहुत समयसे हमारे जीवनका आदर्श अिस प्रकारका रहता चला आया है। हिन्दुस्तानमें तो अंग्रेजोंका भी यही आदर्श है। मैं समझता हूँ कि विजेताओंका आदर्श हमेशा अैसा ही रहता होगा, और हमारे देशमें तो लम्बे अरसेसे परचक्र ही अेक स्वाभाविक स्थिति हो बैठी है।

अिसको विस्तारसे समझानेकी ज़रूरत नहीं; किन्तु अिससे यह सार निकलता है कि यदि हम सबसे नीचेकी सतहको मरियामेट होने देने या उसके प्रति लापरवाह भी रहने की मनोवृत्ति स्वीकार करें, और अिस तरह निर्वाहका प्रश्न हल करना चाहें, तो अुससे हमारी श्रेय-सूचना मलिन हो जायगी। अिसके विपरीत, यदि हम अैसी प्रणाली अखितयार करें कि अिससे सबसे नीचेकी मानव-सतहका धारण-पोषण हो सके, तो वह मूलका सॉचने-जैसा होगा, और अुसका लाभ ठेठ सिरेतक पहुँच जायगा। अिस विधिसे श्रेयार्थीको अपने निर्वाहका प्रश्न हल करना चाहिये। यह विचार दूसरी तरहसे हमको सादगी, परिश्रम और संयमके जीवनकी तरफ़ ले जाता है। थोड़ी मेहनतसे खूब कमा लेना और ज़बानीके थोड़े वर्ष खूब अैश-आराममें बिता लेना, यह आदर्श सत्व-संशुद्धिका विरोधी है। अतःअेव पूरी मेहनत करके सादा किन्तु नीरोगी और दीर्घायु बना सकनेवाले जीवनादर्शकी ओर हमें प्रवृत्त होना चाहिये।

अब सामाजिक कर्तव्योंके बारेमें अेक-दो बातोंका विचार कर लें। मनुष्य अेक समाज बनाकर क्यों रहता है? अुसके अिस प्रयोजनसे ही समाजके प्रति हमारे धर्मोंकी उत्पत्ति हुअी है। अुनमें अेक प्रयोजन यह है:— कअी कर्म अैसे होते हैं कि यदि व्यक्ति अेकाकी हो, तो अुनका कोअी महत्त्व न रहे, अेकाकी जीवनमें अुनके बिना कोअी असुविधा न प्रतीत हो, और अुनका महत्त्व भी न हो, परन्तु समाजमें वे कर्म सबकी सुविधा बढ़ाते हैं या असुविधा दूर करते हैं और महत्त्वपूर्ण होते हैं। जैसे, हाट, बाज़ार अथवा पुल। कअी कर्म अैसे होते हैं कि जो व्यक्ति अितने महान् होते हैं, परन्तु अितने महान् होते हैं

कि संघ-बलके बिना नहीं हो सकते। जैसे, देशकी रक्षा। और कभी कर्म जैसे भी होते हैं, जिनसे व्यक्तिको कोअी आकर्षक लाभ न हो, अक-अक व्यक्तिके कार्य या योग-दानका हिसाब अलग-अलग लगाया जाय, तो वह न-कुछ लगेगा, परन्तु अउसे समाजका महत्वपूर्ण कार्य पूरा हो जाता है।

अुदाहरणार्थ हाथ-कताअी और खादीकी अुत्पत्ति अिस प्रकारका कर्म है, जिसमें वैयक्तिक लाभ और भ्रम या योग-दान मध्यम वर्गके लोगोंको न-कुछ दिखाअी देगा। व्यक्ति अेकाकी रहता हो, तो कदाचित् अनावश्यक भी लगे, परन्तु अिससे समाजको बहुत बड़ा सामुदायिक लाभ होता है। जीवनके धारण-पोषण-सम्बन्धी अेक महत्वके विषयमें समाज स्वाधीन हो जाता है। समाजके आर्थिक क्षयका अेक महत्वपूर्ण कारण दूर किया जा सकता है। व्यवस्थित रीतिसे अिस कामको पूरा किया जाय, तो समाजको अैसी तालीम मिलती है, जो अुसके धारण और पोषणकी दृष्टिसे महत्वपूर्ण है, और मध्यम वर्ग तथा गरीब जनताके अेक बड़े भागको गुजारा मिल जाता है। अिस दृष्टिसे कताअीको अेक सामाजिक कर्त्तव्य कह सकते हैं, और जो संस्था सामाजिक दृष्टिसे अिसका निर्णय करती है, वह यदि अिसके सम्बन्धमें कोअी कर लगावे, तो अुसे देना हमारा कर्त्तव्य समझा जा सकता है।

अैसे प्रत्येक कर्ममें व्यक्ति और समाजके दरमियान कर्त्तव्य अुत्पन्न होते हैं, और अुन कर्त्तव्योंका पालन न करना समाजका द्रोह होता है।

श्रेयार्थीको राजनीतिक कामोंमें पढ़ना चाहिअे या नहीं, अिस प्रश्नका भी यहाँ विचार कर लेना अुचित होगा। धारण-पोषण और सत्व-संशुद्धि-विषयक जो विचार अुपर अुपस्थित किये गये हैं, अुनसे मालूम होगा कि समाज-हितकारी कोअी भी प्रवृत्ति श्रेयार्थीके लिअे अस्पृश्य नहीं हो सकती। राजनीतिक कामोंमें पढ़ना कोअी दोष नहीं है, बल्कि मलिन भावसे पढ़ना दोष है। सामर्थ्यवान् श्रेयार्थीका विशेष रूपसे कर्त्तव्य है कि अुसमें शुद्ध भाव निर्माण करके अुसे सुधारे। अत्यन्त अुदार और विशालदृष्टि तथा परम बुद्धिमान होते हुअे भी स्वामी विवेकानन्दने अपनी संस्थाओंको जो राजनीतिक प्रवृत्तियोंसे अछूता रक्खा,

सो उस समयको विशेष परिस्थितियोंका परिणाम था, ऐसा समझना चाहिये । उस निषेधको श्रेयार्थीके लिये एक स्थायी नियमकी तरह ग्रहण न करना चाहिये ।

फिर सामाजिक जीवनका एक दूसरा अङ्ग इस प्रकार है:— हिसाब या तलपटके केवल लाभ-पक्षपर ही हमारा जीवन नहीं चलता । प्रत्येक व्यक्ति यदि अपने निजी हिसाबके लाभ-पक्षपर ही दृष्टि रखकर अपना जीवन चलावे, तो कुटुम्बका धारण-पोषण और सत्व-रक्षा असम्भव हो जाय । यह सच है कि हिसाबका लाभ-पक्ष धारण-पोषणके लिये एक जरूरी बात है; परन्तु वह प्रत्येक व्यक्तिका नहीं, बल्कि सारे कुटुम्बके हिसाबके तलपटका लाभ-पक्ष होना चाहिये । परन्तु जीवनके निर्वाह और अम्युदयके लिये व्यक्तिके लाभ-पक्षकी वनिस्वत भी उसकी घिसाई, उसका त्याग — आत्म-बलिदान, अधिक आवश्यक वस्तु है । जब हरएक व्यक्ति कुटुम्बके दूसरे लोगोंके लिये कुछ-न-कुछ घिसाई — क्षति — सहन करता है, तभी उस कुटुम्बका लाभ-पक्ष बढ़ता है, और उसका निर्वाह और अम्युदय विशेष सन्तोषजनक होता है । और, यह घिसाई अकाध दिन ही भुगत लेनेसे काम नहीं चलता । ज़िन्दगीभर रोज़-ब-रोज़ कुछ-न-कुछ घिसाई सहन करनी ही पड़ती है । व्यक्तिका अपने कुटुम्बके लिये इस तरह घिसा जाना ही प्रेम कहलाता है ।

जो न्याय व्यक्ति और कुटुम्बके सम्बन्धमें है वही व्यक्ति या कुटुम्ब और समाजपर भी लागू होता है । समाजका निर्वाह, उसकी रक्षा, अम्युदय और सत्व-संशुद्धि इस बातपर अवलम्बित है कि उसका हर व्यक्ति और हर कुटुम्ब उसके लिये किस हद तक घिसाई या क्षति सहन करता है । यदि हरएक कुटुम्ब अपने खानगी रोकड़ियासे पृथक् ही जीवन-व्यवहारके नियम बनावे, तो सारा समाज ज़रूर लिन्न-भिन्न हो जाय । एक या दूसरे विषयमें, जिस प्रकार व्यक्तिको कुटुम्बके लिये, उसी प्रकार व्यक्ति और कुटुम्बको समाजके लिये रोज़-रोज़ थोड़ी-बहुत घिसाई अवश्य सहन करनी चाहिये । भले ही इस घिसाईको सहन करनेके प्रकार जुदा-जुदा हों । परन्तु ऐसी क्षतिको सहन किये बिना कोई समाज निभ नहीं सकता । समाजके लिये इस प्रकार जो घिसाई सही जाती है, उसे

अुदारता या परोपकार (philanthropy) कहा जाता है। हाँ, सामान्य परिस्थितिमें यह क्षति अितनी अधिक न होनी चाहिये कि जिससे व्यक्ति या कुटुम्बका धारण-पोषण अशक्य हो जाय। आपत्तिके अवसर पर ऐसा भी हो सकता है। किन्तु सामान्य परिस्थितिमें यदि किसी वर्गको अितनी अधिक हानि सहन करनी पड़ती हो, तो समझना चाहिये कि वहाँ कहीं-न-कहीं अन्याय हो रहा है। आज संसारमें ऐसी अन्याय-पूर्ण हानि हमारे देशको, और निचले वर्गोंको सब कहीं, सहन करनी पड़ती है। इसीसे हमारा देश दलित और पीड़ित है, तथा हमारा निचला वर्ग तो और भी अधिक दलित है।

जीवनमें विसाही या आत्म-बलिदानका जो आवश्यक स्थान है अुते ध्यानमें रखकर श्रेयार्थीको अपने जीवन-निर्वाहके प्रश्नको हल करना चाहिये।

जीवन-शोधन

[शोधनका अर्थ है अज्ञातकी खोज करना और ज्ञातका संशोधन करना]

खण्ड २

अदृश्य शोधन .

आलम्बन

“चौथा पुरुषार्थ” नामक परिच्छेदमें कहा गया है कि धर्म, अर्थ और कामकी उत्तरोत्तर शुद्धि और शोध करना ज्ञानका ध्येय है, और अपने तथा ज्ञातके अस्तित्वका मूल जानना और आत्माकी निरालम्ब सत्ताको देखना ज्ञानका अन्तिम फल है ।

परन्तु इसके साथ ही अतना याद-रखना चाहिये कि ‘आत्माकी निरालम्ब सत्ताको देखना’ (अर्थात् ऐसा निश्चय हो जाना कि आत्मासे बढ़कर और उसके ऊपर सत्ता चलानेवाली और कोअी दूसरी शक्ति नहीं) एक बात है, और ऐसी निरालम्ब स्थितिमें रहना दूसरी ही बात है ।

जिसे आत्मा या ब्रह्म कहते हैं उसके अलावा दूसरी किसी अदृश्य शक्तिपर आधार रखनेकी जरूरत न मालूम होना; अपने किये कर्मोंके फल भोगते हुअे, अथवा दूसरोंके द्वारा या सृष्टि-नियमोंके अनुसार, चाहे जैसे सुख-दुःख आ जायँ, तो भी धीरज और समताको कायम रखना; मर जाने के बाद अपना क्या होगा, अथवा होता होगा, इसके विषयमें किसी भी कल्पना या चिन्ताका न होना; बल्कि जो जीवन प्राप्त हुआ है, उसमें सदा शुभ कर्म और शुभ विचारमें लगे रहकर अपनी सत्व-संशुद्धिके लिये प्रयत्नशील रहना, और आगेका कोअी विचार ही न करना, इस प्रकारकी शुद्ध, निरालम्ब स्थितिमें सदैव स्थिर रहनेवाले विरले ही हो सकते हैं ।

यदि कोअी ऐसा महात्मा मिल भी जाय, तो भी बहुतांशमें यह दिखायी देगा कि उस स्थितिको प्राप्त करनेके पहले बहुत समयतक वह किसी दिव्य या अदृश्य शक्तिका आधार लेकर रहा था । सिर्फ आधार ही नहीं, बल्कि वह उसका अनन्य आश्रय या भक्ति करता था । उसे वह अपनेसे परे और भिन्न, अदृश्यरूपसे रहनेवाली, कोअी शक्ति अथवा

असका अवतार अथवा अससे किसी विशेष प्रकारसे सम्बन्धित समझता था । फिर, मृत्युके बादकी स्थितिके सम्बन्धमें भी असने कोअी दृढ़ कल्पना बना रखी थी । यह मालूम होगा कि अपने जीवन-कालमें अपना उत्कर्ष साधनेके लिये असने जो-जो पुरुषार्थ किये और जिन-जिन कठिनायियोंको वह पार कर गया, सो सब ऐसे आश्रय और भावी-विषयक श्रद्धाके बलपर ही किया, और वह खुद भी अस बातको मंजूर करेगा; और यह भी दीख पड़ेगा कि ऐसे किसी आलम्बन अथवा आधारपर तथा अस मान्यतापर कि जगत्में कर्मफल देनेवाला कोअी अटल किन्तु न्यायी नियम वर्तमान है, असकी जीवनके प्रारम्भमें ही अडिग श्रद्धा हो जानेसे, और सामान्य मनुष्योंके जीवन या चित्तपर ऐसी श्रद्धाका जितना असर होता है असकी अपेक्षा असपर अधिक जोरदार असर होनेसे ही असका जीवन श्रेय-मार्गकी ओर अधिक झुका । सामान्य अनुभव ऐसा ही है कि श्रेयार्थीमें जिन शुभ गुणों और भावोंका उत्कर्ष होना चाहिये, यथार्थ मात्रामें—अतनी कि वैसे गुण और भाव स्वभाव-सिद्ध हो जायँ—अनकी वृद्धि होनेके बाद ही जिसे 'निरालम्ब स्थिति' कह सकते हैं अस स्थितिके-से विचारोंकी ओर असका प्रयाण हुआ है, और धीरे-धीरे अस स्थितिमें दृढ़ता आयी है ।

असके विपरीत यह भी दिखायी देगा कि जिन लोगोंकी ऐसे किसी आलम्बन या नियमपर दृढ़ श्रद्धा नहीं हुअी या पूरी अश्रद्धा न होनेपर भी वह श्रद्धा अतनी जोरदार न बनी कि उनके जीवन या चित्तपर वह गहरा असर कर सके, ऐसे व्यक्तियोंके लिये श्रेय-मार्गकी तरफ जाना, बढ़ना और ठिके रहना असम्भव हो जाता है । अिन्द्रिय-विलाससे या जगत्की वाहवाहीसे जो सुख मिल सकता है असका बलिदान करनेकी प्रेरणा करनेवाला कोअी प्रयोजन ही अगर अनकी समझमें नहीं आता, तो फिर उन्हें उसके प्रति आकर्षण तो हो ही कैसे ? जो स्त्री-पुरुष जीवनके तथा मानव-समाजके अन्त और कल्याणके विषयमें शंकाशील, निरुत्साही और आदर्शहीन हैं तथा जो तात्कालिक प्रेम पर ही दृष्टि रख सकते हैं, उन्हें अस वृत्तिके कारण असंयम और स्वच्छन्दता के सिवाय जीवनका दूसरा कोअी अद्देश्य ही दिखायी नहीं देता ।

गीताके १६वें अध्यायमें जिस आसुरी प्रकृतिका विस्तार-पूर्वक वर्णन किया गया है वह पूर्वोक्त श्रद्धाके अभावका ही परिणाम है । * ज्ञातमें कोअी अविनाशी चैतन्य तत्त्व है, या किन्हीं स्थिर सनातन नियमोंसे जगत्का सूत्र-संचालन हो रहा है, अैसी श्रद्धा न होनेसे अुन्हें अपने और जगत्के अुन्हीं सुख-दुःखोंके सम्बन्धमें विचार करनेकी जरूरत मालूम होती है, जिनका सम्बन्ध अुनकी अपनी देहके क्रायम रहने तक ही हो । नीति-नियमोंका विचार भी वे अपनी सुख-सुविधा और आर्थिक लाभकी दृष्टिसे ही करते हैं, पर अुनके पालनका तात्त्विक आग्रह रखनेका कोअी प्रयोजन अुन्हें मालूम नहीं होता ।

अिसलिअे जो यह चाहते हैं कि अुनका जीवन केवल अैहिक सुख और अिन्द्रिय तथा बुद्धिके क्षणिक आनन्दकी बनिस्वत अधिक सनातन सत्यकी शोधमें और गहरी मानसिक शान्तिके पथकी ओर बढ़े, अुनका काम आलम्बनके महत्त्वकी अवगणना करनेसे न चलेगा । अिस आलम्बनको वे चाहे परमेश्वर कहें, सत्य कहें, धर्म कहें, सनातन तत्त्व कहें, विश्वका अनादि नियम कहें, कर्म-सिद्धान्त कहें, जिस नामसे चाहें पुकारें, अिन्द्रियोंसे परे, गूढ़, विश्वके सब पदार्थों और जीवोंसे सूक्ष्म और श्रेष्ठ किसी वस्तुका आचार अुन्हें लेना पड़ता है ।

परन्तु शुरुमें तो अक्सर सब लोगोंके लिअे अैसा आलम्बन बुद्धि द्वारा अधिक मन्यन किये बिना ही, केवल बड़े-बूढ़ोंके ढाले संस्कारोंसे दृढ़ बनी हुअी श्रद्धाका ही विषय होता है । अिस कारण वह शुद्ध और अशुद्ध दोनों ही प्रकारका हो सकता है । परन्तु सत्य-शोधनके लिअे तथा जिस शोधनके अन्तमें परम श्रेयकी प्राप्ति होती है अुसके लिअे अिस आलम्बनका शुरुसे ही शुद्ध होना अतिशय महत्त्वपूर्ण है ।

अुदाहरणार्थ — .

१. जैसे-जैसे मनुष्यकी विचार-शक्ति बढ़े, वैसे-वैसे जिस आलम्बनसे अुसका विश्वास अुठता जाय, स्पष्ट ही अुसे शुद्ध आलम्बन नहीं कहा जा

* मारी कौरलीने 'दी मायिटी अेटम' नामक अुपन्यासमें अेक अैसे बालककी मनोव्यथा, निराशा और करुणाजनक अन्तका बड़ा हृदय-स्पर्शी चित्र खींचा है, जो किसी परम शक्तिके आलम्बनमें श्रद्धा नहीं रखता था ।

सकता । उसके बरखिलाफ वह आलम्बन अधिक शुद्ध माना जायगा, जो पहले चाहे बिना विचार किये ही मान लिया गया हो, परन्तु बादमें जैसे-जैसे विचार-शक्ति बढ़े वैसे-वैसे जो अपनी सत्यताके सम्बन्धमें श्रद्धाको अधिक दृढ़ करानेवाला हो ।

२. फिर, उस आलम्बनको भी शुद्ध कहनेमें संकोच होगा, जिसपर श्रद्धाको दृढ़ रखनेके लिये यह रोक लगायी गयी हो कि बुद्धिकी सूक्ष्मता या विचार-शक्तिको अंक हृदसे आगे जाने न देना चाहिये । उसके विपरीत, वह आलम्बन अधिक शुद्ध कहा जायगा जो बुद्धिकी सूक्ष्मताकी वृद्धि चाहता हो, जो विचार-शक्तिको प्रेरणा देता हो, और विचार-शक्तिके प्रवर्णसे अधिक स्पष्ट और शुद्ध स्वरूपमें प्रकट होता हो, और इस तरह अधिक श्रेष्ठ बनता हो ।

३. फिर, वह आलम्बन भी शुद्ध नहीं कहा जा सकता जिस परसे कभी-न-कभी श्रद्धाके डिग जानेसे ही बुद्धिकी सूक्ष्मता और चित्त-संशुद्धिकी वृद्धि तथा निरालम्ब स्थितिकी ओर प्रगति हो सकती हो । उसके विपरीत, वह आलम्बन शुद्ध कहा जायगा, जो खुद ही धीरे-धीरे प्रगति करवा कर अपने सम्बन्धकी जो भी भ्रान्तियाँ हों, उन्हें दूर कराके निरालम्ब स्थितिके पहुँचा देता हो ।

४. फिर, एक और ढंगसे भी हम आलम्बनकी शुद्धाशुद्धताका विचार कर सकते हैं । जो आलम्बन किसी खास जाति, कुल, देश, सम्प्रदाय या अनुगम द्वारा स्वीकृत संकेत या रूपिपर और अनुसे प्राप्त संस्कारोंपर ही आधार रखता हो, किन्तु उस संकेतके प्रवर्तकपर तथा उससे सम्बन्धित शास्त्रों पर विश्वास रखनेके सिवा और कोअी स्वयं-सिद्ध या विचार-जन्य कारण उसके लिये न दिखाया जा सकता हो उसे कम शुद्ध कहना चाहिये । जैसे विष्णु, शिव, गणपति, दुर्गा अत्यादि देवताओंके स्वरूप-सम्बन्धी श्रद्धा, अथवा आँसा, मुहम्मद, समर्थ रामदास, सहजानन्द स्वामी आदिके प्रति पैगम्बर, अवतार आदिके रूपमें विश्वास और स्वर्ग तथा नरक-विषयक भिन्न-भिन्न मत आदि ।

असके विपरीत, जो आलम्बन जाति, कुल, देश, सम्प्रदाय या अनुगम द्वारा ठाले संस्कारोंपर टिका न हो, बल्कि यथासम्भव अिन

आलम्बन

अुपाधियोंसे मुक्त हो तथा स्वयं-सिद्ध होनेके कारण अथवा निदान स्थूल दृष्टिके विचारसे भी श्रद्धेय बनता हो, और जिसलिसे जिसे मनुष्यमात्रके सामने अुपस्थित करना शक्य हो, अुसे अधिक शुद्ध कहना होगा । यह हो सकता है कि अधिक सूक्ष्म विचार करनेसे जिस आलम्बन-सम्बन्धी हमारी धारणामें आगे चलकर बहुत-कुछ फर्क पड़ जाय, परन्तु सामान्य बुद्धिमें भी जितनी विचार-शक्ति और अनुभव होता है, अुनके द्वारा यह आलम्बन श्रद्धेय बनता हो, तो पहलेकी अपेक्षा जिसे अधिक शुद्ध कहा जा सकता है । जैसे, किसी आदमीका सिर दर्द करता हो, और वह यह मानकर कि विकार मस्तकमें ही है वहीं अुसका अुपचार करे, तो यह नहीं कह सकते कि वह बिल्कुल गलत ही करता है; क्योंकि सिर-दर्द स्वानुभव-सिद्ध है । परन्तु जब वह यह देखे कि जिससे सिर-दर्द मिटा नहीं, और अुसपरसे अधिक गहरा विचार करके जिस नतीजे पर पहुँचे कि जिसका असली कारण तो पेटमें है, और फिर पेटका अिलाज करे तो अुसके रोग-सम्बन्धी ज्ञानमें बहुत-कुछ फर्क पड़ जानेपर भी यह नहीं कहा जा सकेगा कि अुसकी पहली धारणा बिल्कुल गलत थी । क्योंकि वह अनुभव-सिद्ध थी, और विचार करने पर खुद ही सत्य कारणकी तरफ ले गयी थी । अब हमें जिस बातपर विचार करना है कि सामान्य बुद्धिका मनुष्य होते अुसे भी जो श्रेयार्थी है अुसके लिसे अंगीकार करने योग्य शुद्ध आलम्बनका प्रकार कैसा होना चाहिये ।

शुद्ध आलम्बन

पिछले प्रकरणमें व्यक्त किये गये विचारोंके अनुसार शुद्ध आलम्बनमें नीचे लिखे लक्षण होने चाहिये —

१. हमारी विचार-शक्तिकी वृद्धिके साथ उसके प्रति हमारी श्रद्धा बलवती हो; किसी प्रकार घटे नहीं;

२. वह हमारी बुद्धिकी सूक्ष्मताके बढ़नेकी अपेक्षा रखे, न कि असी मर्यादा रख दे कि वस, जिससे ज्यादा गहराओसे सोचना ही न चाहिये;

३. ज्यों-ज्यों उसके सम्बन्धमें गहरा विचार किया जाय, त्यों-त्यों उसके स्वरूपके सम्बन्धमें जो भी गलत धारणायें मनमें रह गयी हों, वे कम होती जायें और उसका ठीक स्वरूप अधिकाधिक स्पष्ट होता जाय; उसके सम्पूर्ण त्यागकी कभी ज़रूरत ही न पड़े।

४. वह आलम्बन जाति, कुल, देश, सम्प्रदाय, अनुगम आदिकी अपाधियोंसे यथासम्भव परे और सर्वमान्य होने योग्य हो; और

५. श्रेयार्थी मनुष्यको वह आलम्बन अतना शुदात्त और प्रिय लगे कि उसके सम्बन्धकी श्रद्धा उसे —

जीवनमें मिलनेवाले सुखमें नम्र और कृतज्ञ बनाये तथा जीवनकी धन्यताका अनुभव कराये;

दुःखमें धीरज तथा समता धारण करनेकी और शान्तिपूर्वक विश्व-नियमोंके अधीन रहनेकी शक्ति दे;

अपनी मर्यादाओंका भान कराके उसे निर्मान और निर्दम्भ रखे; शुभ कर्मों और सत्त्व-संशुद्धिके प्रयत्नोंके लिये उत्साहित करे, तथा उसमें खड़े होनेवाले खतरों और क्लेशोंका सामना करनेका साहस दे। और, हृदयके भक्ति आदि कोमल भावोंको विकासका अवसर दे।

शुद्ध आलम्बनका विचार करनेमें सबसे पहले, यह तो स्पष्ट ही है कि आलम्बन-विषयक श्रद्धाका अर्थ किसी दृश्य पदार्थ या शक्तिके प्रति श्रद्धा नहीं, बल्कि किसी अदृश्य शक्ति या नियमके प्रति श्रद्धा है।

शुद्ध आलम्बन

अदृश्य-विषयक श्रद्धाके होनेसे यह आलम्बन प्रत्यक्ष या अनुमान प्रमाणात् सिद्ध नहीं हो सकता। अर्थात् आलम्बन-विषयक श्रद्धा एक प्रमाणातीत विषयके प्रतिकी श्रद्धा* है।

अब अदृश्य शक्ति या नियम दो तरहसे प्रमाणातीत हो सकते हैं।

(१) स्वयंसिद्ध होनेसे; अर्थात् अन्द्रियों और मन जिस-जिस वस्तुको अनुभवसे जान-बीन्ह सकते हैं, उन सबको जुदा करने-करते, हटाते-हटाते, जो सत्ता अनिवार्य रूपसे शेष रहती हुआ दीख पड़ती हो वह; और (२) कार्य-कारण-भावके विचारसे जिसका अस्तित्व अतिशय सम्भवनीय मादृम होता हो, किन्तु अदृश्य होनेसे जिसको सिद्ध कर दिखाना असम्भव प्रतीत होता हो, और इसलिये जिसके स्वरूपके विषयमें केवल उपमाओं द्वारा ही तर्क किया जा सकता हो, वह; जैसे, विज्ञानमें तेज, ध्वनि, विद्युत्, आदिके स्वरूप-विषयक मत अथवा अध्यात्म-विचारमें माया, संकल्प, कर्म, मरणोत्तर स्थिति, आदि विषयक मत। तेज आदिके स्वरूप-विषयक तर्क जलकी तरङ्गोंकी उपमाके द्वारा समझाये जाते हैं; मायाका अिन्द्रजाल, गन्धर्वनगर, स्वप्न, मृगजल, आदि उपमाओं द्वारा निर्देश किया जाता है; यही बात दूसरी शक्तियोंके विषयमें भी है। किन्तु तेजका स्वरूप तरङ्ग जैसा ही है, यह बात प्रयोगसे सिद्ध नहीं की जा सकती; बल्कि अतना ही कहा जा सकता है कि ऐसा होनेकी सम्भावना है। उसी प्रकार यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि मायाका स्वरूप स्वप्नके सदृश ही है। परन्तु अतना ही कहा जा सकता है कि वह स्वप्न-सा दीख पड़ता है।

श्रेयार्थी मनुष्य अिन दोनों प्रकारकी अदृश्य शक्तियों या नियमोंका कुछ-न-कुछ आलम्बन लेता है। जैसे, परमात्मामें निष्ठा तथा पुनर्जन्म या क्रियामतमें विश्वास। परन्तु यह स्पष्ट है कि इसमें पहले प्रकारकी अदृश्य शक्तिका आलम्बन दूसरेसे अधिक महत्त्वपूर्ण है। क्योंकि पहला

* "Believing where we cannot prove"—श्रद्धा उसे कहते हैं, जिसे साबित तो नहीं कर सकते, फिर भी जिसे मानने हैं। —टेनिसन।

स्वतःसिद्ध होनेके कारण, निरपेक्ष भावसे श्रद्धेय हो सकता है, और दूसरा केवल सम्भवनीय तर्क होनेकी वजहसे उसके विषयमें अमुक अंक प्रकारका ही आग्रह पकड़ रखनेकी वृत्ति गौण होती जाती है, और अनुभव, विचार तथा विज्ञानकी वृद्धिके साथ-साथ उसमें बहुत फ़र्क पड़ता जाता है ।

अस प्रकरणमें हमें पहले प्रकारके आलम्बनका विचार करना है ।

अस सम्बन्धमें जो लोग विचार-क्षेत्रमें बहुत निश्चित हो चुके हैं, उनकी राय है कि ब्रह्म, परमात्मा, परमेश्वर* आदि नामोंसे दर्साये जानेवाले अंक चैतन्यरूप परमतत्त्वकी सत्ता प्रमाणातीत होते हुये भी वह सिर्फ़ अंक 'सम्भवनीय' तर्क नहीं, बल्कि स्वयं-सिद्ध वस्तु है । और उसके केवल स्वयं-सिद्ध होनेकी वजहसे ही वह प्रमाणातीत है । परन्तु स्वयं-सिद्ध है, इसका अर्थ यह नहीं कि उसकी प्रतीति फ़ौरन हो जाती है । पर ऐसा कहनेमें उनका दावा यह है कि अस चैतन्य-शक्तिके अस्तित्वको केवल शास्त्रके, विश्वसनीय ऋषियोंके या पुरखोंके मतके रूपमें मान लेनेकी ज़रूरत नहीं; लेकिन, जो लोग चाहें, वे अपने जीवनमें ही, अपने अनुभव और विचार द्वारा ही, उसका निश्चय कर ले सकते हैं ।

परन्तु जिन लोगोंके पास वह गहरा विचार कर सकनेकी शक्ति या अवकाश न हो, जिससे परमात्माके अस्तित्वके सम्बन्धमें उन्हें स्वयं निःशंक प्रतीति हो जाय, वे यदि अनुभवी लोगोंके वचनोंको मानकर उसके अस्तित्वपर श्रद्धा रखें, तो उसमें असत्याचरण या असत्य श्रद्धाका दोष नहीं होता, क्योंकि उनकी श्रद्धाका स्थान स्वतः सत्य और निश्चल है । ठीक उसी तरह जिस तरह कि कोअी अपने बड़ोंके कहनेसे संख्याको ज़हर मान लेनेमें असत्याचरण नहीं करता । जिसे अस प्रकार केवल विश्वास कर लेनेमें सन्तोष न हो, उसके लिये अनुभव द्वारा निश्चय कर लेनेका मार्ग खुला ही है । असलिये, जो पुरुष चैतन्य-स्वरूप परमात्माके अस्तित्वपर

* आत्मा तथा परमात्मा अंक है या अलग-अलग, इसका विचार करना यहाँ आवश्यक नहीं है । इसका अधिक स्पष्टीकरण चौथे प्रकरणमें किया जायगा ।

श्रद्धा रखकर, जिस आलम्बनको मानकर, श्रेय-प्राप्तिका प्रयत्न करता है, वह किसी अशुद्ध आलम्बनको स्वीकार नहीं करता ।*

जिस आलम्बनमेंसे निरालम्ब दशाकी प्राप्ति वस, एक आगेका कदम ही है, और वह परमात्मा तथा अहंभाव (अपने अन्दर प्रतीत होनेवाले 'मैं'-पनका भान) के पारस्परिक सम्बन्धकी शोधमेंसे पैदा होता है। पर यह बात यहाँ मौजूद नहीं है। यहाँ जिसका अङ्गुष्ठ करनेका कारण अतना ही है कि जिन्हें निरालम्ब स्थितिमें पहुँचा हुआ माना जाता है, उन्हें भी परमात्म-तत्त्वका यह अस्तित्व ग्राह्य है, यही नहीं, बल्कि उसकी दृढ़ प्रतीतिमेंसे ही उनकी निरालम्ब स्थिति पैदा होती है।

परन्तु यह कह देनेसे ही काम नहीं चलता कि जिस संसारमें चैतन्य-स्वरूप परमात्माका अस्तित्व है। जगत्के साथ उसका क्या सम्बन्ध है, उसका और मनुष्यका क्या सम्बन्ध है, वह सगुण है या निर्गुण, साकार है या निराकार, किस तरह उसका आश्रय लिया जाय, जिससे वह मनुष्यके लिये श्रेयःसाधक हो, किस प्रकार उसका स्वयं निश्चय किया जा सकता है, आदि अनेक प्रश्न उसे मानते ही उठ खड़े होते हैं। जगत्के सभी आस्तिक और नास्तिक, दर्शनशास्त्री, तत्त्वज्ञानी, आचार्य, भाष्यकार, योगी, भक्त, सम्प्रदाय-प्रवर्तक अिन प्रश्नोंका ही अह्मापोह करते हैं, एक-दूसरेके साथ वाद-विवाद करते हैं, और उनके विषयमें ऐसी-ऐसी एक-दूसरेसे अलग-अलग मान्यतायें उपस्थित करते हैं कि जिज्ञासु बेचारा चक्करमें पड़ जाता है।

सच्चे श्रेयार्थीका कुछ समय तक तत्त्वज्ञानकी ऐसी शुष्क चर्चाओंमें ज़रा भी मन नहीं लगता। और, वह उनसे अलग रहकर इसी बातमें समझदारी और सुरक्षितता समझता है कि अपनी सामान्य बुद्धिसे वह आलम्बन जितना समझमें आ सकता है, उतना समझकर उसमें अनन्य

* अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वाऽन्येभ्य उपपसते ।

तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥

(गीता १३ - २६.)

कुछ लोग तो अिन तरह (परमात्माको) स्वयं न जानते हुए भी (उन्के बारेमें) दूसरोंसे (जिन्होंने तत्त्वको पहचान लिया है) सुनकर उसकी श्रुतिपरायणता करते हैं। वे श्रुतिपरायण लोग भी मृत्युको तर जाते हैं।

निष्ठा रखते। इस समयमें उसे ज्ञानकी अपेक्षा भक्तिका ही महत्त्व अधिक लगता है, और उसके भक्तिभावके और दूसरी सद्भावनाओंके उत्कर्षके लिये इस प्रकारके तत्त्वज्ञानकी चर्चामें मनका न लगाना उसके लिये हितकारक ही है। परन्तु तत्त्व-जिज्ञासाके प्रति यह अरुचि भी क़ायम नहीं रहती, बल्कि भक्तिभावकी अुचित सीमा आ जानेके बाद फिर तात्त्विक प्रश्नोंसे दूर रहना उसके लिये असम्भव हो जाता है। जब उसमें इस प्रकार तत्त्व-जिज्ञासा जाग्रत होती है, तब उसके लिये यह प्रश्न महत्त्वका हो जाता है कि आलम्बन-सम्बन्धी उसकी कल्पना सच है या ग़लत। यदि श्रेय-प्राप्तिकी उसकी भिच्छा सच्ची और तीव्र हो, तो यह जिज्ञासा उसे, परमात्माके आलम्बनको उसने जितना ग़लत तौरपर स्वीकार किया होगा, उतना ही ज़्यादा आघात पहुँचायेगी, और उसकी बुद्धि और श्रद्धाके संस्कारोंमें संघर्ष पैदा करेगी और कुछ समय तक उसके हृदयमें रही हुअी भक्तिकी भावनाको गहरा घक्का पहुँचायेगी और डर यह मालूम होता है कि कहीं वह जड़मूलसे अखड़ न जाय। फिर यदि उस साधकके दिलमें कहीं भी सूक्ष्म रूपमें भय या लालसा छिपी पड़ी हो, तो यह भी हो सकता है कि वह तत्त्वज्ञानके छोरतक पहुँच ही न सके। जिस प्रकार राज्यकर्ता जनताकी स्वातन्त्र्य-भावनाको कुचलनेका प्रयत्न करते हैं, उसी प्रकार वह इस स्थितिमें खुद अपनी ही बुद्धिका शत्रु बनकर उसे दबा देनेका प्रयत्न करता है, और ऐसा मानने लगता है कि तात्त्विक विषयोंके अज्ञानमें ही सुख है। परन्तु इस प्रकार बुद्धिको दबाकर परमेश्वरमें रखी जानेवाली श्रद्धामें और वहमोंके प्रति की श्रद्धामें कोई फ़र्क़ नहीं। भले ही वह अपने आलम्बनको परमात्मा कहे; किन्तु उसकी श्रद्धा वास्तविक परमात्मामें नहीं, बल्कि उसकी किसी मर्यादित और नाशवान विभूतिमें है।

इस प्रकार बुद्धिको कुण्ठित करके पोसी गयी श्रद्धाका अधिक मूल्य नहीं है। जिस प्रकार कोई बालक रातको डर मालूम होनेपर अपने सिरपर चादर खींच ले और बिना हिले-डुले पड़ा रहे, तो उससे वह निर्भय नहीं हो सकता, उसी प्रकार इस भयसे कि परमात्माके स्वरूपके सम्बन्धमें यदि हम ठीक-ठीक विचार करने लोंगे, तो हमारी चिरपोषित

श्रद्धा और भक्ति डाँवाँडोल हो जायगी, विचारनेका साहस ही न करना, जान-बूझकर असत्यमें रहनेका प्रयास है। चूँकि दिलका आखिरी समाधान तो सत्य-ज्ञानके द्वारा ही हो सकता है, इसलिये न तो उसे कभी सच्चा समाधान ही प्राप्त होगा, और न वह निरालम्ब और निर्भय स्थितिको ही प्राप्त हो सकेगा। इसलिये श्रेयार्थीको चाहिये कि वह इस संघर्षकी ओर भक्तिभावके डाँवाँडोल होनेकी जोखिम उठा करके भी सत्यको जानने और उसपर दृढ़ रहनेका साहस करे। यदि उसमें सच्ची भक्ति अुदय हुआ होगी, तथा दूसरी कोमल भावनायें भी पोषित हुआ होंगी, तो उसकी भक्ति-भावना अधिक समयतक डाँवाँडोल न रहेगी, बल्कि फिरसे सत्य-स्वरूपके प्रति प्रकट होगी, और सो भी अधिक शुद्ध रूपमें।

परन्तु विचार करनेसे मालूम होगा कि बुद्धि और श्रद्धामें यह जो संघर्ष होता है, और दोमेंसे एकके कुचले जानेका जो भय उत्पन्न होता है, उसका कारण परमात्माके विषयमें शुरूसे ही बनी और दृढ़ हुआ हमारी गलत कल्पनायें हैं। इसलिये पहलेसे ही यह विचार कर लेना बहुत आवश्यक है कि परमात्माके आलम्बनका सत्यकी ओर अधिकाधिक झुकता हुआ स्वरूप कैसा होना चाहिये। इस कारण, अब मैं तत्त्व-ज्ञानकी सूक्ष्म चर्चाओंमें अधिक पड़े बिना ही उसके कुछ अंशोंका विचार इस तरह करना चाहता हूँ कि जिससे सामान्य बुद्धि द्वारा भी वह ग्रहण किया जा सके।

जगत्का कारण

परमात्माके स्वरूपका विचार करनेपर पहला प्रश्न यह अठता है कि जिस सत्त्वके साथ जगत्का क्या सम्बन्ध है ? जो परमात्मामें विश्वास रखते हैं, उनके बहुत बड़े भागकी, और कभी अनुष्ठानों और सम्प्रदायोंकी भी, जिस विषयमें ऐसी कल्पना है कि जैसे कुम्हार मिट्टीसे घड़ा बनाता है और जिसलिसे जिस तरह कुम्हार घड़ेका निमित्त कारण और मिट्टी (सामग्री या मसाला-रूपमें) अपादान कारण है, उसी तरह परमात्मा जगत्का, कुम्हारके सदृश, निमित्त कारण है ।

किन्तु परमात्माके स्वरूपकी यह कल्पना गलत है, और कभी-कभी बुद्धिकी अलङ्घन पैदा करती है । जिसलिसे जिस कल्पनाको छोड़नेकी और परमात्माको जगत्का निमित्त कारण नहीं, बल्कि अपादान कारण समझनेकी आदत डालनेकी सबसे पहले आवश्यकता है । यह नहीं कि विश्वसे दूर बैठे परमात्मा नामक किसी प्रतापी सत्त्वके द्वारा किसी तरह जिस जगत्का निर्माण हुआ है, बल्कि यह समझना चाहिये कि यह जगत् परमात्मामें और परमात्माका ही बना हुआ है, उसमें ही स्थित या बसा हुआ है, और उसमें ही लीन हो जाता है ।

जब हम यह मानना बन्द कर देते हैं कि परमात्मा जगत्का निमित्त कारण है, तो उसके साथ ही उसके सम्बन्धकी कितनी ही कल्पनायें अपने आप खतम हो जाती हैं; जैसे, परमात्मा आसमानके परे किसी दिव्य धाममें रहता है, उसका एक खास आकार या रूप है, उस धामकी रचना और शोभा अमुक प्रकारकी है, वह खास प्रकारके दिव्य गुणोंसे पूर्ण है, आदि आदि ।

विचार करनेसे मालूम होगा कि परमात्माके आकार, धाम आदिके सम्बन्धमें कोअी भी धारणा केवल कल्पना ही हो सकती है, और जिसलिसे कल्पना करनेवालेकी रुचिके अनुसार विविध प्रकारकी हो सकती है । ऐसी कोअी कल्पना श्रद्धाके संस्कारपर अवलम्बित रहती है, और जिस तरह

वह प्रमाणका विषय नहीं हो सकती, उसी तरह स्वयं-सिद्ध प्रतीतिका भी नहीं। किन्तु हमने तो ऊपर बताया है कि परमात्मा स्वयं-सिद्ध सत्ताके रूपमें प्रतीतिका विषय हो सकता है।

परमात्मा जगत्का अुपादान-कारण है, — जगत् अेक परमतत्त्वमेंसे पैदा हुआ है, उसीमें स्थित है और उसीमें लीन हो जाता है — अिस विचारसे यह भी सूचित हो जाता है कि परमात्मा सर्वव्यापक और विभु है। संसारमें छोटी-बड़ी जितनी वस्तुयें हैं, वे सब 'भींशावास्य' हैं — परमात्मासे बसी हुअी हैं — यह बात तभी अच्छी तरह फलित होती है, जब हम अुसे जगत्का अुपादान-कारण समझें।

परन्तु अुपादान-कारणके रूपमें परमतत्त्वका विचार करते हुअे यह शंका भी हो सकती है कि यह तत्त्व जड़ है। और, कअी विज्ञान-शास्त्रियों और दार्शनिकोंका अैसा मत है भी कि अनेक अथवा अेक क्रियावान जड़ तत्त्वसे अिस जगत्का निर्माण हुआ है। परन्तु थोड़ा ही विचार करनेसे अिस शंकाका समाधान हो जाता है। हम नित्य ही देखते हैं कि कार्यमें जो-जो शक्तियाँ दिखाअी पड़ती हैं, वे सब बीज-रूपमें अुसके अुपादान-कारणमें अवश्य होनी चाहिये। बीजमें वृक्ष दिखाअी नहीं देता, फिर भी अुस वृक्षका निर्माण होनेके लिये जिस प्रकारकी शक्ति आवश्यक है वह बीजमें अवश्य होनी चाहिये। अिसी प्रकार चेतना-युक्त प्राणियोंका अस्तित्व यह दिखलाता है कि अुनके अुपादान-कारण-रूप मूल तत्त्वमें चैतन्य-शक्ति अवश्य होनी चाहिये। अब चूँकि वह बीज-रूप है, अिसलिये स्पष्ट न दिखाअी दे, तो अिसमें आश्चर्यकी बात नहीं। परन्तु अिससे तो अुल्टा यह फलित होता है कि जिन्हें हम जड़ पदार्थ समझते हैं वे भी केवल जड़ या अचित् नहीं हो सकते। और, अिस विचारमें कोअी दोष नहीं है। अिस सम्बन्धमें अधिक विचार हम सांख्य खण्डके १३वें प्रकरणमें करनेवाले हैं, अिसलिये यहाँ अधिक गहराअीमें जानेकी ज़रूरत नहीं।

तो अब अिस प्रकरणके अन्तमें हम अितना कह सकते हैं कि श्रेयार्थीका आलम्बन-रूप परमात्मा जड़ नहीं, बल्कि चेतन, सर्वव्यापक, विभु और जगत्का अुपादान-कारण है। जगत् साकार दिखाअी देता है, अिसलिये यदि यह कहें कि अुसके कारण-रूप परमात्माका कोअी आकार

होना चाहिये, तो उसकी व्याख्या भूमितिके बिन्दुकी तरह बतानी पड़ेगी। भले ही ऐसी कोअी व्याख्या की जाय, पर वह निरूपयोगी होगी। और, उसके सिवा किसी दूसरे आकारका आरोपण विलकुल कल्पना ही होगा। फिर, आकार वस्तुतः क्या है, जिसका जो विचार सांख्य खण्डके छठे प्रकरणमें किया गया है उससे भी परमात्मामें किसी प्रकारके आकारकी कल्पना करना अनुचित मालूम होगा। यह कल्पना भ्रमकारक होती है, जिसलिसे इस मूलको हमें छोड़ ही देना उचित है।*

४

चित्त और चैतन्य

पिछले प्रकरणमें हम यह मानकर चले हैं कि परमात्मा चिद्रूप—चैतन्य-स्वरूप—है। 'चेतन' शब्दके साथ हमें ज्ञान और क्रियाका खयाल आता है। जिससे अलुटा शब्द 'जड़' है। जिस वस्तुमें हमें ज्ञान-शक्ति और अपने-आप क्रिया करनेकी शक्ति मालूम नहीं होती, उसे हम 'जड़' कहते हैं। हम सबकी यह धारणा है कि ये दोनों शक्तियाँ चेतनके धर्म (लक्षण) हैं, और चूँकि ये दोनों धर्म हमारे अन्दर मौजूद हैं, इसीसे हम निःशंक रूपसे मानते हैं कि हम 'जड़' नहीं, बल्कि 'चेतनायुक्त' हैं।

जब मनुष्य मर जाता है, तो उसके अवशिष्ट शवमें हमें यह ज्ञान और क्रिया-शक्ति नहीं दिखायी देती, इसीसे हम उस शरीरको निश्चेतन बना हुआ बताते हैं। और उसके बाद उसे हम एक जड़ पदार्थ ही मानते हैं।

जीवित शरीरमें दीखनेवाली इस ज्ञानवान और क्रियावान शक्तिको हम चैतन्य या जीव कहते हैं। खुद अपने या अपने प्रियजनोंके शरीरके प्रति कितना ही मोह या अभिमान हमें क्यों न हो, परन्तु यह स्पष्ट है कि उस स्थूल शरीरकी अपेक्षा उसमें स्थित अदृश्य चेतना-शक्तिके प्रति हमारे

* परमात्माको 'निराकार' विशेषण लगाना भी मुझे शुचित नहीं मालूम होता। यह कहना अधिक यथार्थ होगा कि वह आकार-मात्रका आश्रय है।

मनमें अधिक ममता रहती है। हमारे शरीरके जिस भागसे यह चेतना-शक्ति निकल जाती है, हम उसकी सार-सँभाल करना नहीं चाहते। अपने अत्यन्त प्रियजनोंके शरीरको भी (आग, कूट, नदी आदिमें या वैसे ही) छोड़नेमें हमें हिचकिचाहट नहीं होती। इसका यह अर्थ हुआ कि शरीरके प्रति हमारे मनमें जो 'मैं'-पन या ममता है वह स्वतंत्र रूपसे नहीं है, बल्कि उसमें स्फुरित चेतना-शक्तिके कारण है; और जबतक वह दिखायी देती है तभीतक है। शरीरके प्रति जो आत्मत्व — अपनापन — हमें मालूम होता है उसकी अपेक्षा अधिक आत्मत्व हमें इस चेतनाके साथ लगता है, और इसीलिसे हम कहते हैं कि जो चैतन्य है वही 'मैं' — अर्थात् आत्मा — हूँ। शरीर 'मैं' — आत्मा — नहीं।

इस प्रकार चैतन्यका अस्तित्व हमारे सामने दो तरहसे दिखायी देता है; एक सजीव प्राणियोंके शरीरमें प्रतीत होनेवाला, और दूसरा स्थावर-जंगम तथा जड़-चेतन सारी सृष्टिमें व्याप्त। हमारे शास्त्रोंमें पहलेके लिसे जीव अथवा प्रत्यगात्मा और दूसरेके लिसे परमात्मा, परमेश्वर, ब्रह्म आदि शब्दोंका व्यवहार होता है।

अनमें पहले हम जीव अथवा प्रत्यगात्माका विचार करेंगे। प्रत्यगात्मा अथवा शरीरमें स्फुरित चैतन्य मनुष्य-शरीरके साथ जुड़ा हुआ है। इसलिसे एक तरफसे उसकी ज्ञान और क्रिया-शक्ति कुछ विशेष प्रकारसे प्रकट होती हुई दिखायी देती है, और दूसरी तरफ उसी कारणसे वह मर्यादित भी जान पड़ती है।

असकी विशेषतायें इस प्रकार हैं —

१. यह चैतन्य किसी-न-किसी प्रकारके विषयको ही लक्ष्य करके ज्ञानवान या क्रियावान होता हुआ दिखायी देता है। एकके बाद दूसरा और दूसरेके बाद तीसरा इस प्रकार अन विषयोंकी परम्पराका प्रवाह एक-सा चलता ही रहता-सा प्रतीत होता है। विषय शुद्ध हो या अशुद्ध, शरीर-सम्बन्धी हो या जगत्-सम्बन्धी, स्थूल — अद्रिद्य-गम्य — हो या सूक्ष्म — मनोगम्य* — हो, इस चैतन्यको हम विषय-सम्बन्धसे रहित अवस्थामें

* सुदाहरणार्थ — हर्ष, शोक आदि भावनायें; स्वप्न, भ्रम आदि अनुभव; अनुमान, निश्चय, संशय आदि तर्क; गणित, कवित्व आदि मानसिक शक्तियाँ, आदि।

कभी नहीं देखते ।* इस कारण प्रत्यगात्मा विषय-रहित केवल ज्ञान-शक्ति या क्रिया-शक्तिके रूपमें नहीं दिखायी देता; बल्कि ज्ञाता और कर्त्ता-रूपमें प्रतीत होता है । असलिये जब हम यह कहते हैं कि 'मैं आत्मा हूँ'; तब हमारा मतलब यह होता है कि 'मैं ज्ञाता और कर्त्ता हूँ — कुछ जाननेवाला और कुछ करनेवाला हूँ' ।

२. फिर, विषय-सम्बन्धके कारण तथा ज्ञान और क्रिया-शक्तिके फल-स्वरूप हमें अपने अन्दर दूसरे दो धर्म और भी मालूम पड़ते हैं : एक अिच्छाधर्मित्वका और दूसरा भोक्तृत्वका । यानी हमें केवल यही नहीं प्रतीत होता कि 'मैं ज्ञाता और कर्त्ता हूँ'; बल्कि यह भी अनुभव होता है कि 'मैं अिच्छा-धर्मी हूँ यानी काम — संकल्प — वासनावान हूँ, और विषयोंका भोक्ता हूँ' ।

३. अिच्छाधर्मित्व और भोक्तापन या अिन दोनोंके परिणाम-स्वरूप अिन अिच्छाओंकी शुद्धाशुद्धताके विचारसे और सुखदुःखादि भावोंसे हमारा सम्बन्ध अनिवार्य हो जाता है । अर्थात् हम अपनेको 'मैं अिच्छा हूँ, मैं पापी हूँ', 'मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ', आदि द्वन्द्वोंके रंगोंसे रंगा हुआ ही देखते हैं ।

परन्तु इस सम्बन्धमें थोड़ा अधिक विचार करनेकी जरूरत है ।

'मैं ज्ञाता हूँ, मैं कर्त्ता हूँ, भोक्ता हूँ, अिच्छावान हूँ' — अिस भान या ज्ञानमें चैतन्य और विषयका सम्बन्ध तो है, परन्तु विषयके प्रकारका विचार शामिल नहीं है; किन्तु 'मैं पुण्यवान हूँ, पापी हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ' आदि ज्ञानमें केवल विषयके सम्बन्धका ही भान नहीं है, बल्कि विषयके भेदका अथवा विवेकयुक्त आत्मत्वका भी भान है । अिस प्रकार जब भेद अथवा विवेकका खयाल शामिल हो जाता है तब उसे हम चित्त कहते हैं, और चैतन्यसे अलग समझनेका प्रयत्न करते हैं ।

* 'योगाभ्यासके बिना' ये शब्द मुझे यहाँ जोड़ने चाहियें; परन्तु यहाँ हम योगाभ्यासियोंका विचार नहीं कर रहे हैं । स्थूल दृष्टिसे जितना समझ सकते हैं, अुतनेका ही विचार कर रहे हैं ।

आत्मज्ञानके उपदेशक प्रायः हमें बताते हैं कि अिच्छाओंकी शुद्धाशुद्धता तथा भावोंकी विविधताके साथ आत्मत्व — अपनापन — न मानना चाहिये । वे कहते हैं कि ये तो चित्तके धर्म हैं, चैतन्यके नहीं । लेकिन जबतक वासनाओं और भावनाओंकी शुद्धि होकर अुचित् रीतिसे अुनका अन्त नहीं आता, तबतक चाहे कितना ही प्रयत्न किया जाय तो भी यह उपदेश दिलमें टिक ही नहीं पाता । कभी-न-कभी जाग्रतिमें या स्वप्नमें, बार-बार नहीं तो अेकाध बार ही, हमें महमूस होता ही है कि ये वासनायें और भाव हमसे अलग नहीं हैं । सारांश, हमको सिर्फ 'ज्ञाता, कर्त्ता, भोक्ता, अिच्छावान' आदि भानयुक्त चैतन्यमें ही आत्मत्वका अनुभव नहीं होता, बल्कि 'पुण्यशील, पापी, सुखी, दुःखी' भित्यादि भानयुक्त चित्तके साथ भी अुसकी प्रतीति होती है । दूसरे शब्दोंमें कहना चाहें तो हम यह कहें कि 'मैं चित्त हूँ', या यह कि 'मैं आत्मा हूँ'; पर जबतक यह चित्त संशुद्ध नहीं हो गया है, तबतक अिन दोनों वाक्योंका तात्पर्य अेक ही होता है । * वेदान्तके उपदेशक चाहे कितना ही समझावें, फिर भी लाखों मनुष्योंके लिअे तो 'प्रत्यक्ष आत्मा' चित्त-रूप ही रहता है, और अिसीलिअे वे आत्म-शुद्धि, आत्म-विकास, आत्मोद्धार आदि शब्दोंका प्रयोग करते हैं ।

अिष प्रकार चैतन्यकी ज्ञान और क्रिया-शक्ति सजीव शरीरके सम्बन्धमें ज्ञाता, कर्त्ता, भोक्ता, अिच्छावान, वासनावान तथा भाववान, संक्षेपमें चित्त-रूप प्रतीत होती है ।

अब शरीरके सम्बन्धके कारण अुसमें दिखायी देनेवाली मर्यादाओंका विचार करें ।

१. शास्त्रोंमें जो सिद्धियाँ और विभूतियाँ बतायी गयी हैं अुन सभीको कोअी मनुष्य प्राप्त कर ले, तो भी वे ज्ञान और क्रिया-शक्तिका किञ्चित् अंश ही होती हैं । मनुष्य जितना जानता है या जितना कर सकता है, अुसकी अपेक्षा जो वह नहीं जानता और नहीं कर सकता है, वह

* अिसीसे कभी जगह मन या चित्तके लिअे भी शास्त्रोंमें 'आत्मा' शब्दका प्रयोग होता है ।

बहुत अपार है ।* इसी प्रकार उसका भोक्तापन, उसकी वासनायें और उसके भाव भी मर्यादित हैं । इसमें दो प्रकारकी मर्यादायें पायी जाती हैं, एक विविधताकी दृष्टिसे और दूसरी अंशत्वकी दृष्टिसे । इस कारण प्रत्यगात्मा, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापक, विश्वका अुपादान-कारण-रूप और विमु नहीं मालूम होता, बल्कि अल्प और अणु मालूम होता है ।

२. फिर, यह भी याद रखना जाय कि यह मर्यादा स्थिर नहीं, बल्कि नित्य बदलती रहती है । प्रत्यगात्मामें ज्ञान, क्रिया आदि सब शक्तियाँ बढ़ती-घटती रहती हैं, इससे चित्त निरन्तर, अेकरूप नहीं दिखायी देता, बल्कि नित्य नयी स्थितिमें प्रवेश करता हुआ प्रतीत होता है ।

३. इसका कर्त्ता-भोक्तापन तथा अिच्छा-बल चाहे कितना ही महान् और बार-बार यशस्वी हुआ दिखायी देता हो, फिर भी उसमें स्वाधीनता नहीं मालूम होती । यह सिद्धि अुन संयोगों और शक्तियों पर भी अवलम्बित है, जो प्रत्यगात्मासे बाहर हैं । अिन सब बाह्य शक्तियों और संयोगोंको अेकत्र-रूपसे देव कहिये, परमात्मा कहिये, या व्यापक चैतन्य कहिये, प्रतीत यह होता है कि प्रत्यगात्मा अिस परम चैतन्यके अधीन है ।

* जैसे, अिस बातको जाननेवाला कोभी मिल जायगा कि दूसरेके मतमें अिस समय क्या चल रहा है; परन्तु खुद अपने मनमें दस मिनट बाद कौन-सा विचार स्फुरित होगा, सो वह न कह सकेगा । जीवनका अनुभव बताता है कि मनुष्य चाहे कितनी ही विद्वत्ता, बुद्धि, वैज्ञानिक शोधमें प्रवीणता या योग-सिद्धि प्राप्त कर ले, फिर भी अेक मनुष्य दूसरेको परिपूर्ण माननेमें समर्थ नहीं होता । अैसा हो सकता है कि पचास-साठ सालतक अेक साथ रहे हों, फिर भी अेक-दूसरेकी अच्छी तरह न पहचान पाये हों । यह तो ज्ञानकी साधारण मर्यादा हुयी । कर्त्तृत्वके विषयमें यदि कोभी दौड़नेकी अत्यन्त शक्ति प्राप्त कर ले, तो अुत्तकी अुड़नेकी शक्ति मर्यादित हो जाती है । यदि साधनोंमें शक्ति ढालते हैं, तो खुदकी शक्ति कम हो जाती है । फिर, सृष्टिकी अुत्पत्ति, स्थिति और लय करनेकी शक्ति मर्यादित है, और ज्ञानकी गहराईमें ज्यों-ज्यों अुतरते हैं, त्यों-त्यों अुत्तका क्षेत्र विस्तृत ही विस्तृत होता दिखायी देती है ।

अस प्रकार जो व्यक्ति श्रेयके अन्ततक नहीं पहुँचा है, वल्कि अभी श्रेय-मार्गका पथिक ही है उसे अपने चित्तमें ही यह तत्त्व प्रतीत होता है। अस आत्मत्वमें चैतन्यका निश्चय तो है, परन्तु यह चैतन्य उसे अल्पज्ञ, अल्पशक्तिमान्, अणु, अस्थिर, शुभ-अशुभ, सुख-दुःख, आदि भेदोंके ज्ञानसे युक्त और पराधीन मालूम होता है। फिर, यह प्रत्यगात्मा जितने क्षेत्रपर व्याप्त दिखायी देता है उससे अनन्त गुणा अधिक क्षेत्र ऐसा बाकी रह जाता है, जिसपर चैतन्यकी व्याप्ति तो दिखायी देती है, परन्तु प्रत्यगात्माकी नहीं। अस शेष, मासमान, अनन्त, चैतन्यमें भले ही असंख्य प्रत्यगात्मायें हों, परन्तु उस अनन्तको अपने प्रत्यगात्मासे पृथक् समझकर उसे परमात्मा, परमचैतन्य, परमतत्त्व, परमेश्वर आदि नामोंसे वह सम्बोधित करता है।

प्रत्यगात्मा जिन-जिन विषयोंके तथा विश्वकी शक्तियोंके सम्बन्धमें आता है वे उसे अपनेसे भिन्न मालूम होती हैं, और उनका भला-बुरा असर उसपर होता है। कोयी श्रेयार्थी हो या न हो, किन्तु वह अिनमेंसे कुछ विषयों और शक्तियोंका सम्बन्ध या सम्पर्क चाहता है, और कुछका नहीं। अिन सब विषयों और विश्वकी शक्तियोंका अुपादान-कारण यह परमचैतन्य — ज्ञान-क्रियामयी शक्ति — ही है; और असलिअे यह परमचैतन्य, परमात्मा उसे अपनी भिन्न-भिन्न वासनानुसार भिन्न-भिन्न रीतिसे चाहने योग्य (अिष्ट), पहुँचने योग्य (अुपास्य), पसन्द करने और प्रेम करने योग्य (वरेण्य) तथा अधीन होने योग्य (शरण्य) प्रतीत होता है। अस तरह चित्त-चैतन्यके लिअे यह परमचैतन्य आलम्बन-रूप हो जाता है। अस परमात्माको, जैसा कि यहाँ कहा है, चैतन्य-स्वरूप माने या जड़-स्वरूप (प्रकृति); वह उसकी जिस शक्तिको चाहता है और जिसकी अुपासना करता है, उसे अेक भिन्न, स्वतन्त्र, देवता माने, या अेक ही परमात्माकी विभूति माने, वह उसीका आलम्बन लेता है। ज्यों-ज्यों वह विचारकी गहराअीमें पहुँचता जाता है, त्यों-त्यों उसकी मान्यतामें रहे दोष कम होते जाते हैं।

अस प्रकार हमने अस प्रकरणमें प्रत्यगात्मा और परमात्माके लिअे जो विशेषण निश्चित किये वे अस प्रकार हैं —

प्रत्यगात्मा

१. विषय-सम्बन्ध होनेसे ज्ञाता, कर्त्ता और भोक्ता है ।

२. कामना तथा संकल्प-मुक्त है ।

३. पाप-पुण्यादि और सुख-दुःखके विवेकसे युक्त और विसर्जित है ।

४. ज्ञान-क्रियादि शक्तियोंमें अल्प अथवा मर्यादित है ।

५. पूर्ण स्वाधीन नहीं है ।

६. इसकी मर्यादायें नित्य परिवर्तनशील होनेसे स्वरूप-दृष्टिसे नहीं, किन्तु विकास अथवा सापेक्ष दृष्टिसे परिणामी है ।

७. 'मैं'-रूपमें प्रतीत होता है ।

८. अुपासक है ।

परमात्मा

१. विषय और प्रत्यगात्मा दोनोंका अुपादान-कारण-रूप, ज्ञान-क्रिया-शक्ति है । ज्ञातापन, कर्त्तापन, और भोक्तापनके भानका कारण अथवा आश्रय है ।

२. कामना अथवा संकल्प (अथवा व्यापक अर्थमें कर्म)की फल-प्राप्तिका कारण है । और इस अर्थमें कर्म-फल-प्रदाता है ।

३. अलित है ।

४. अनन्त और अपार है ।

५. तंत्री या सूत्रधार है ।

६. अपरिणामी है, और परिणामोंका अुत्पादक कारण है ।

७. 'वह'-रूपमें प्रतीत होता है, और विसर्जित 'तू'-रूपसे सम्बोधित किया जाता है ।

८. अुपास्य, अेष्य, वरेण्य और शरण्य है ।

सगुण ब्रह्म — अर्पासनाके ललऐ

पलछले प्रकरणमें हमने देखा है कल चित्त अथवा प्रत्यगात्मा, संकल्प अथवा कामनायुक्त, पाप-पुण्यादल और सुख-दुःखादलके वलवेकसे युक्त और मलसललऐ लल्लल है, और परमात्मा संकल्पकी सलदल या कर्म-फल-प्राप्तलका कारण-रूप और अलल्लल है । असके अलावा, परमात्मा प्रत्यगात्मा अथवा चित्तका आदर्श — अर्पास्य — प्राप्तव्य है ।

आत्माके स्वरूपका वलचार करते हुऐ अर्पाणलषदमें कहा है कल आत्मा केवल संकल्पवान और कामनायुक्त ही नहीं, बल्कल वह सत्य-काम और सत्य-संकल्प है, अर्थात्, अपनी मलच्छाको सत्य करनेकी असमें शक्तल है, अथवा वह जो मलच्छा करता है सो सलदल होती है । अस वचनकी सत्यता पर कलसीको सन्देह हो सकता है, परन्तु वलचार करनेसे जान पड़ेगा कल मनुष्यके सब प्रकारके पुरुषार्थोंके मूलमें तीन प्रकारके वलश्वास रहते हैं । (१) मैं सत्य-काम, सत्य-संकल्प हूँ, अर्थात् यह वलश्वास कल अन्यन्य-रूपसे मैं कलसकी मलच्छा कलूँगा वह अवश्य प्राप्त कर लूँगा, (२) यह वलश्वास कल मेरी कामनाकी पूर्तिके ललऐ वलश्वमें अखुट सामग्री मौजूद है, और (३) यह वलश्वास कल मुझमें अच्छा-बुरा समझनेकी वलवेक-बुद्धल है ।

अव अनमेंसे प्रत्येकका हम सवलस्तर वलचार करेंगे ।

चाहे मनुष्य जानता हो या न जानता हो कल मैं सत्य-काम, सत्य-संकल्प हूँ, फिर भी वह अस वलश्वासके आधारपर ही जीवनमें प्रयत्नशील रहता है । प्रयत्नके कअी बार नलष्फल होनेपर भले ही वह अपनेको, दैववादी कह दे, लेकिन जहाँ कोअी अर्पाय उसे सूझा कल वह तुरन्त उसे आजमानेके ललऐ तैयार हो जाता है । यह सूचित करता है कल आखलरकार आत्माकी संकल्प-शक्तलपर असका दृढ़ वलश्वास है ।

जो वस्तु अपने पास नहीं है, उसे प्राप्त करनेकी मलच्छाको सफल करनेके ललऐ वह कलस अखुट शक्तलपर आधार रखता है, उसे वह चाहे

आधिभौतिक जड़ प्रकृतिका समुदाय मानता हो या परम-चैतन्य-शक्ति समझता हो, उसके अन्तस्तलमें यह गहरा विश्वास बैठा हुआ है कि शुभाशुभ वाञ्छित मनोरथोंको पूर्ण करनेवाली कोअी-न-कोअी अनन्त वस्तु अवश्य है ।

अपनी विवेक-बुद्धि स्थूल हो या सूक्ष्म, दूसरे लोगोंकी दृष्टिसे वह भले ही उसे सुखमें दुःख और दुःखमें सुख, श्रेयमें हानि और हानिमें श्रेय बतानेवाली मालूम होती हो; फिर भी अन्तको हर आदमी अपनी विवेक-बुद्धिसे ही यह अच्छा है, यह खराब है; यह शुद्ध है, यह अशुद्ध है; यह पाप है, यह पुण्य है; इसी तरह, यह सुख है, यह दुःख है; यह हर्षदायी है, यह शोकदायी है; यह शान्ति है, यह अद्वेग है; अित्यादि निश्चय करता है । अपनी सिद्धि-असिद्धि तथा पुरुषार्थमें यही उसे माप-दण्डका काम देती है । इस बुद्धिके अनुसार ही वह सुखकी अिच्छा करता है और सुखका मूल्य ठहराता है । सुख-सम्बन्धी अपने मूल्योंके अनुसार वह धन, अधिकार, शक्ति, गुण, संस्कार, अित्यादि विभूतियोंकी अिच्छा करता है; इन अिच्छाओंके परिणामोंके अनुभवसे उसकी बुद्धिमें फ़र्क पड़ता है, जिसके फल-स्वरूप उसके सुख-विषयक मूल्य बदलते हैं, वासनाओंका स्वरूप भी बदलता है, और पुरुषार्थमें भी फ़र्क पड़ जाता है । परन्तु यों बार-बार बदलते रहनेपर भी वह अपनी विवेक-बुद्धिका ही विश्वास करता है । जहाँ दूसरोंकी बुद्धिका अनुसरण करता है, वहाँ वह उस व्यक्तिकी विश्वासपात्रता अपनी बुद्धिसे ही ठहराता है । इस तरह खुद अपनी बुद्धिके सिवा दूसरा कोअी माप-दण्ड उसके पास है ही नहीं ।

इस प्रकार अपने सत्य-संकल्पत्वमें विश्वास, संकल्प-सिद्ध करनेवाले अक्षय्यतत्त्वमें श्रद्धा, और अपनी विवेक-बुद्धिको सूक्ष्म और सत्यदर्शी बनानेकी अिच्छा मनुष्य-मात्रमें पायी जाती है ।

अब जो श्रेयार्थी है, उसमें स्वानुभवसे, सद्ग्रन्थोंके पठनसे और महापुरुषोंकी संगतिसे तथा दूसरोंके जीवन-चरित पढ़ने और सुननेसे अपनी अिच्छाओं और प्रतीतियोंका स्वरूप कुछ नीचे लिखे अनुसार बना होता है—

१. परमात्माके सदृश ही अपनी शुद्धि और अलिप्तता सिद्ध हो, और वह परमात्माको पूर्ण रूपमें पहचान ले, और उस तक पहुँचता जाय ।*

२. अलसके ललडे अपनी विवेक-बुद्धिका अतुत्तरोत्तर विकास और शुद्धि हो ।

३. चित्त-शुद्धिका अपना प्रयत्न दृढ़ और सफल होता जाय ।

४. सत्य, ब्रह्मचर्य, अहिंसा, क्षमा, दया, तेजस्विता, वैराग्य आदि वृत्तों और गुणोंका विवेकयुक्त अतुत्कर्ष होकर अनुकी परिपूर्णता हो; ये शुद्धिके लक्षण हैं ।

५. सेवा, दान, परोपकार, न्याय, निर्बलकी रक्षा, आदि सत्कर्मोंमें अतुत्साह; यह संशुद्धिकी साधना है । और,

६. परमात्माकी अक्षय शक्तिमेंसे अपने ललडे पोषक सामग्री प्राप्त करनेके वास्ते उसकी उस दृष्टिसे योग्य विभूतिका अेकनिष्ठासे चिन्तन; यह परमात्माकी भावना है ।

अलस प्रकार देखनेसे मालूम होगा कि यद्यपि जगत्में जो कुछ सुख-दुःख, शुभ-अशुभ, शुद्ध-अशुद्ध, पाप-पुण्य, गुण-कर्म या वस्तु हैं, उस सबका आधार परमात्मा ही है; दैवी शक्ति-जैसा प्रतीत होता हो, या आसुरी शक्ति-जैसा — दोनोंके ललडे परमात्मा ही अक्षय शक्तिका भण्डार है; फिर भी श्रेयार्थीके ललडे परमात्माकी वे सब विभूतियाँ या शक्तियाँ चिन्तन करने या प्राप्त करने योग्य नहीं, बल्कि अनुमेंसे केवल शुद्ध और शुद्धिकारक विभूतियाँ और शक्तियाँ ही चिन्तन और प्राप्त करने योग्य हैं ।

‘भगवान तो ब्रह्मचारी भी है और व्यभिचारी भी है, सत्यवान भी है और धूर्त भी है, अुदार भी है और कंजूस भी है, क्रोधी भी है, और क्षमावान भी है,’ आदि बातें कही जाती हैं । कहनेवाले अलतने ही पर खतम नहीं करते, बल्कि यह भी कहते हैं कि ‘अलसललडे शुभाशुभ, पवित्रापवित्र, यह सब कल्पना है, माया है’; या यह कहते हैं कि ‘यह सब भगवानमें हैं और भगवान्-सूलक है, अलसललडे सब-कुछ पवित्र ही है’ । और अलन बातोंको हृदयमें अच्छी तरह जमा देनेके ललडे श्रीकृष्णको

* देखिये — “सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यन् ।” (योगसूत्र ३ : ५५) नत्त्व (चित्त) और पुरुष (परमत्त्व)की समान शुद्धि ही कैवल्य (मुक्ति) है ।

व्यभिचारी, धूर्त, भीरु, अत्यादि बताकर उनके ऐसे कर्मोंको पवित्र माना गया और उनके श्रवण-कीर्तनपर जोर दिया गया है ।

परन्तु यह परमात्माके चिन्तनका विपर्यास है । जगत्में अनुभूतिका जो क्रम पाया जाता है उसकी इसमें अवगणना की गयी है । परमात्मा शुभाशुभ सब गुणों, विभूतियों,* शक्तियोंका भण्डार या बीज है, यह सच है; परन्तु फिर भी, श्रेयार्थीको उनमेंसे अन्हीं गुणों, विभूतियों या शक्तियोंका चिन्तन योग्य समझना चाहिये जो उसकी सत्त्व-संशुद्धिमें उपयोगी हों । जो गुणादि अपनी विवेक-बुद्धिको दुःख-रूप, अशुद्ध या अनिष्ट दिखाओ देते हैं, और इसलिये जो अपने अन्दर होनेपर भी त्याज्य मालूम होते हैं, उनके चिन्तनकी जरूरत नहीं, बल्कि जिनका विकास करना अभीष्ट है अन्हींका चिन्तन करना आवश्यक है ।

शुभ और अशुभसे युक्त यह सारा विश्व 'शीशावास्य' है, यह ज्ञान और चिन्तन, अहिंसा, समता, दया, पूज्यता, सहिष्णुता वगैरा भावनाओंके लिये उपयोगी है । परन्तु जिसका निरन्तर अनुसन्धान और चिन्तन करना है, जिसके लिये पुरुषार्थ, प्रार्थना, ध्यान, अभ्यास आदि करना है, वह तो अशुद्ध विभूतियों और शक्तियोंका त्याग है, शुद्धकी प्राप्ति और विशेष शुद्धि तथा उसका परहितार्थ उपयोग है ।

अस प्रकार, अुदाहरणके लिये, 'नक्षत्रोंका अगुआ चन्द्र मैं हूँ'— परमतत्त्वकी अस विभूतिका ज्ञान भले ही हो, परन्तु असकी स्मृतिका विशेष उपयोग नहीं; 'जलजीवोंका आदर्श स्वरूप मगर मैं हूँ'— असका ज्ञान और स्मृति अस बातकी याद दिलानेके लिये उपयोगी है कि विश्वमें अुत्क्रान्ति जैसा कोअी अेक नियम है; शायद अहिंसा-धर्मका भान करानेमें

* विभूतिका अर्थ है, विशेष रूपसे अुत्पत्ति । जगत्में जो कुछ प्रकट रूपसे दिखाओ देता है अुसमें जहाँ कहीं कोअी विशेषता है, वह अुस शक्तिकी विभूति है । परमात्माकी शक्तियाँ जहाँ-जहाँ अस प्रकार विशेष रूपसे प्रकट हुअी दिखाओ पड़ती हैं कि अुनकी तरफ तुरन्त हमारा ध्यान चला जाता है, अुन्हें हम विभूति कहते हैं । जैसे, (भौगोलिक स्थानोंमें) हिमालय, गंगा; (आकाशमें) सूर्य, चन्द्र; (प्राणियोंमें) सिंह, मगर; (मनुष्योंमें) राम, कृष्ण, अर्जुन, बुद्ध, शिवाजी, शंकराचार्य आदि भिन्न-भिन्न ढष्टिसे ।

भी यह अुपयोगी हो सकता है, परन्तु चित्तके विकासके ललडे अलस वलभूतलका कोअी अुपयोग नहीं । ‘प्राणल्योंका सृजनहार काम में ही हूँ’, और ‘उग वलद्याओंका राजा जुआ में ही हूँ’, यह बात सच है; फलर भी श्रेयार्थके ललडे ये दोनों त्वाल्य हैं । कलन्तु ‘सेनानल्योंका आदर्श स्कन्द में हूँ’, ‘महर्षल्योंका आदर्श भृगु में हूँ’, ‘कीर्तल, श्री, वाक्, सृतल, मेघा, धृतल, क्षमा में ही हूँ’, ‘मुनल्योंका मुखलया व्यास में हूँ’, ‘प्रतलभावानोंमें श्रेष्ठ पुरुष शुक्र में हूँ’, अथवा ‘कारणलकोंका आदर्श बुद्ध में हूँ’, ‘अहंसकोंका आदर्श महावीर में हूँ’, ‘सत्यवाल्योंका आदर्श हरलश्चन्द्र में हूँ’, ‘धर्माचारल्योंका आदर्श राम में हूँ’, ‘धीर सेवकोंका आदर्श हनुमान में हूँ’, ‘कर्मयोगल्योंका आदर्श कृष्ण में हूँ’, आदल वलभूतल्योंका चलन्तन और अुन वलभूतल्योंके मूलमें स्थलत शक्तल्योंके वलकासका प्रयत्न अुचित रूप और स्थानमें आवश्यक हो सकता है ।

अलस तरह ब्योरेवार कहें तो सत्व-संशुद्धलके ललडे और अपने जीवनको बनानेके ललडे परमात्माका नीचे ललखे अनुसार चलन्तन और अनुकरण अुचित होगा ।

परमात्मा पूर्ण है, अत्यन्त शुद्ध है, कलसी प्रकारकी मललनता अुसे स्पर्श नहीं करती ।

वह पूर्णकाम है और नलष्काम है । अुसके ललडे कुछ करने योग्य या प्राप्त करने जैसा वाक्री नहीं रहा ।

फलर भी, लोक-कल्याणके ललडे, संसारमें अव्यवस्था न पैले और समाजका नाश न हो, अलसललडे वह जगतके चक्रको नल्यमित रूपसे और अेक क्षणका भी आलस्य कलये वलना चलाता रहता है, और अलस तरह लोगोंको अनासक्तलपूर्वक तथा यज्ञ-नलमित कर्मयोगके आचरणका अुपदेश करता है ।

फलर, यह परमात्मा नलरन्तर धर्म-पालक है । वलश्वके अचल नल्यमोंका वह रजके बरावर भी मंग नहीं करता । वह नल्यमसे सृजन करता है, नल्यमसे पालन करता है, और नल्यमके अनुसार ही संहार करता है । क्यौंकि, धर्म-पालन अुसका स्वभाव ही है, अलसललडे वह धर्मकी जय और अधर्मके क्षयका कारण बनता है । मूढ़ मनुष्य जीवनके शाश्वत नल्यमोंका मंग करके अधर्मके मार्गसे चलनेका बारवार प्रयत्न करते हैं, परन्तु अुनके

प्रयास विफल होते हैं, क्योंकि परमात्माका धर्म-चक्र अकल्पित रूपसे अनुपर फिर जाता है। सच पृछो तो, अधर्मयुक्त आचरण संसार-धर्मको उत्पन्न करनेवाला अेक नियम ही है।

अिस प्रकार परमात्माके धर्म-रक्षक और अधर्म-नाशक होते हुअे भी अुसमें धर्मके लिअे पक्षपात या अधर्मके प्रति द्वेषभाव नहीं। ब्राह्मण और चाण्डाल, पुण्यशील और पापी, गाय और कुत्ता, हाथी और गधा, बाघ और बकरी, सिंह और सियार, सोना और राँगा सबमें वह सम-रूप है; न किसीमें अधिक व्यापक है, और न किसीमें कम। जितनी चिन्तासे सूर्यमें रहकर वह सूर्य-मण्डलकी रक्षा करता है, अुतनी ही चिन्तासे वह छोटी-सी अिह्लमें भी रहकर अुसकी जातिकी रक्षा करता है; जिस प्रकार वह अेक बड़े सम्राट्के मनोरथोंका फल-प्रदाता है, अुसी प्रकार छोटी-सी दीमकके मनोरथोंका भी है। प्रत्येकके हृदयमें ही रहकर वह अुसे जानता है, और अुसकी मुराद वर लाता है। समबुद्धि तो मानो परमात्माका ही दूसरा नाम है।

अिसी कारण परमात्मा देवोंका देव होते हुअे भी दासानुदास कहलाता है; धर्मका रक्षक और अग्निसे भी अधिक पवित्र होते हुअे भी पतित-पावन है; कठोर नियामक और शासक होते हुअे भी क्षमा, दया और करुणाका भण्डार है। अुसका दिया दण्ड भी हितकारी ही होता है। अिससे परमात्माको प्रेम-स्वरूप भी कहते हैं।

फिर, कर्त्तापन या ज्ञातापनके अभिमानका और 'मैं'-पनके भानका अुसे स्पर्श नहीं। मैं परमेश्वर हूँ अथवा ब्रह्म हूँ, अैसी कल्पनाकी छाया अुठने जितना भी ज्ञातापनका स्फुरण वह अपनेमें नहीं होने देता; आदि।

अिस तरह परमात्मामें गुणोंका आरोपण करता हुआ श्रेयार्थी अपने अन्दर अिसी प्रकारके गुणोंको बढ़ाने और चरित्रको विकसानेका प्रयत्न करे।

अिसीके साथ, गीतामें भिन्न-भिन्न स्थानोंपर 'स्थित-प्रज्ञ'के (अध्याय २), 'जीवन-मुक्त'के (अध्याय ५), 'भक्त'के (अध्याय १२), 'ज्ञानी'के (अध्याय १३), 'गुणातीत'के (अध्याय १४), और 'दैवी प्रकृति'के (अध्याय १६) जो लक्षण बताये गये हैं, अुन्हें वह अपनेमें लानेका प्रयत्न करे।

सगुण ब्रह्म — भक्तिके लिअे

श्रेयार्थीकी सत्व-संशुद्धिकी दृष्टिसे पिछले प्रकरणमें परमात्माकी चिन्तन करने योग्य विभूतियोंका विचार किया गया । परन्तु चित्तकी भक्तिकी भूख बुझानेके लिअे अितना विचार काफ़ी नहीं होता है । मनुष्य किसीका सहारा खोजता है, सो केवल अनुकरण और खुदाहरणके लिअे नहीं; बहुधा यह हेतु गौण अथवा अदृश्य ही रहता है । अक्सर अपनेको सुख, यश आदिके प्राप्त होनेकी अवस्थामें जिसे नम्रतासे धन्यवाद दे सके, जिसको अुद्देश्य बनाकर वह सत्कर्म करनेकी प्रेरणा पा सके और समर्पण कर सके, अपने चित्तको शान्त करनेके लिअे अथवा जब प्रसन्नता मालूम होती हो तब जिसकी महिमा और कृपाको याद करने और दुःख अथवा आन्तरिक कलहमें धीरज देनेवाला कोअी आधार प्राप्त करनेके हेतुसे, वह आलम्बनको खोजता है, वह अपनी पूज्यता, कृतज्ञता और समर्पणकी भावनाओंका अनुभव कर सके, और सुख, शान्ति तथा धैर्य प्राप्त कर सके, इसलिअे अुसे आलम्बनकी आवश्यकता रहती है ।

अिस दृष्टिसे परमात्मामें किनँ विशेषणोंका आरोपण किया जा सकता है, इसका यहाँ विचार करेंगे ।

पूज्यता, कृतज्ञता और प्रेमकी भावनायें व्यक्त करनेके लिअे — गीताके सातवें अध्यायके ४से १२ तकके श्लोक यहाँ प्रस्तुत हो सकते हैं । यहाँ उनका भावार्थ देना अनुचित न होगा —

“पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश-रूपी पंच महाभूतोंका तथा मन, बुद्धि और अहंकार-रूपी तीन ज्ञानात्मक शक्तियोंका — अिस तरह भिन्न-भिन्न आठ प्रकारकी प्रकृतिका तथा भिन्न आठसे भी अँचे प्रकारकी सब प्राणियोंमें जीव-रूपसे रहकर जगत्को धारण करनेवाली प्रकृतिका कारण यह परमात्मा ही है ।

“सब भूत इस परमचैतन्यसे ही उत्पन्न हुअे हैं, यही सारे जगत्की उत्पत्ति और प्रलयका कारण है। इससे परे, इसका भी कारण-रूप, और कोअी नहीं है।

“जैसे घागेमें मनके पिरोये हुअे होते हैं, वैसे ही सारा जगत् इस तत्त्वमें पिरोया हुआ है।

“प्रत्येक महाभूतमें उसकी तत्त्व-रूप मात्राके रूपमें यही परमतत्त्व है — पृथ्वीमें गन्ध-रूपसे, अग्निमें तेज-रूपसे, वायुमें स्पर्श-रूपसे और आकाशमें शब्द-रूपसे।

“सूर्य-चन्द्रमें किरण-रूपसे, वाणीमें प्रणव-रूपसे, मनुष्यमें पुरुषत्व-रूपसे और सब प्राणियोंमें जीवन-रूपसे वही है।

“तपस्वियोंका तप वही है, बुद्धिमानोंकी बुद्धि, तेजस्वियोंकी तेजस्विता, बलवानोंका काम और राग-रहित बल और प्राणियोंमें धर्मके अप्रतिकूल काम — यह सब उस परमात्माके कारण ही है।

“सर्व भूतोंका सनातन-बीज वही है। संसारमें जो कुछ सात्विक, राजस, तामस भाव हैं, वे सब उसीके द्वारा हैं।”

सुख, शान्ति और धैर्यके लिये — वह परमात्मा अत्यन्त ऋत* है। अपने अविचल नियमोंके अनुसार ही सदैव क्रियावान है; ऋत होनेके कारण विश्वके नियमोंके अधीन रहकर ही वह काम करता है। वह कभी अनृत (नियमोंको भंग करनेवाला) होता ही नहीं।

वह परिपूर्ण न्यायी है। सबमें समान रूपसे रहा है। उसके लिये न कोअी अपना है, न कोअी पराया; न अेक प्रिय है, न दूसरा अप्रिय। उसके न्यायमें अपराधीके प्रति क्रोध व तिरस्कार नहीं, बल्कि दया, कृपा और कल्याणकी भावना है। जिसको वह दण्ड देता है उसका भी आखिर तो हित ही होता है। इसलिये अक्सर वह अपने भक्तके लिये,

* ऋतके अर्थमें अनृत शब्द हमारे लिये परिचित है। ऋत शब्द साधारण साहित्यमें नहीं आता। ऋतके अर्थमें केवल सत्य ही गम्भीर नहीं बल्कि, अटल नियम (Law, Order)के अनुसार चलनेवाला और फलतः सत्य, यह भी सूचित है। अनृतका अर्थ है, नियमका भूल्लंघन करनेवाला और इसलिये ऋत। ऋतु शब्द भी इसी धातुसे बना है। (ऋत = कठोरतासे शासन करना, जाना)।

असके हितकी दृष्टिसे संकट-रूप दिखायी देनेवाली परिस्थिति पैदा करता है। अनेक भक्तोंने यह गाया है कि जैसे संकट परिणाममें अनेके लिये आशीर्वाद ही हो गये हैं। और वे प्रायः ऐसे संकटोंकी याचना भी करते हैं।

जो अेक निष्ठासे इसीकी वांछना करते हैं, इसीकी तलाश करते हैं, उन्हें ऐसी बुद्धि प्राप्त होती है, जिससे वे इसे प्राप्त कर सकें। अनेके हृदयमें ज्ञानका प्रकाश होता है, और अज्ञान मिट जाता है, क्योंकि वह सत्य संकल्पका दाता है।

वह साक्षी-रूपसे हृदयमें भासता है; वह अितना निकट है कि जो चाहें उन्हें अपने हृदयमें ही खुसकी प्रतीति हो सकती है।

वह परमचैतन्य है; प्रत्यगात्मा भी स्वरूपतः चैतन्य ही है। अतएव जगत्में जो कुछ स्वकीय, आत्मीय, अपना मालूम होता है, उस सबसे अधिक स्वकीय और प्रीतिका पात्र और हितकारी वही है।

अस कारण वही श्रेष्ठ और परमालम्बन है।

समर्पणके लिये — समर्पणमें दो प्रकारके विचार मिलते हैं — अेक तो यह कि अपनेमें जो कुछ कर्तृत्व है वह परमात्माके कारण है, अस विचारसे उसका गर्व न करना, बल्कि उसका सारा श्रेय उस परमात्माको ही देना; और दूसरा यह कि अपना अंकुश या अधिकार जिन-जिन पर हो उन सबको — शरीर, मन, बुद्धि, अिन्द्रियाँ और बाह्य पदार्थ तथा अपने, आसजनको भी — परमात्मा-प्रीत्यर्थ दूसरोंकी सेवामें लगाना।

जिस प्रकार जगत्की तमाम शुभ-अशुभ विभूतियोंका आश्रय परमात्मा ही है, फिर भी श्रेयार्थीके लिये केवल शुभ विभूतियाँ ही चिन्तन करने योग्य हैं, उसी प्रकार जो कुछ सत्कर्म और दुष्कर्म हों अथवा हृदयमें सद्बुद्धि या दुर्बुद्धि पैदा हो, वह सब अस तत्त्वेके कारण ही है, तथापि यह मानना भ्रमकारक हो जाता है कि श्रेयार्थीको अिन सबका समर्पण करना है। सच पूछो तो जवतक चित्तकी संशुद्धि अधूरी है, कुछ अशुद्धि बाक़ी है, तवतक समर्पणका तो केवल प्रयत्न ही होता है, वह पूर्णतया सिद्ध नहीं होता। अस कारण यदि कोअी ऐसी भावना करने लगे कि कुकर्म भी परमात्माके ही कारण होते हैं, तो या तो वह दम्भी बन जाता

है, अर्थात् कुकर्मोंके समर्पणकी तो बात करता है और सत्कर्मोंका अभिमान रखता है; अथवा, यदि वह सच्चा श्रेयार्थी है तो कुकर्म समर्पित हो गये हैं इस भावनापर वह दृढ़ रह ही नहीं सकता, और केवल सत्कर्मोंका ही श्रेय परमात्माको देकर अनेके विषयमें निरहंकार होनेमें सफल होता है। श्रेयार्थीके लिये यही हितकारी भी है। अशुद्धि धो ही डालनी है, अतएव अशुद्ध कर्मोंका कर्तृत्व अपनी तरफ़ लेकर ही वह पुरुषार्थके पथमें क्रायम रह सकेगा, और समर्पणकी भावनासे शुद्ध कर्मोंके विषयमें निरहंकारी बन सकेगा।

अपना सब कुछ परमात्माके प्रीत्यर्थ जगत्की सेवामें लगा देना संशुद्धिका एक खास साधन और परमात्माके प्रति प्रीतिका विशिष्ट लक्षण है। सीधी-सादी भाषामें इसका स्वरूप इस प्रकार है : वह किसी सत्कार्यके लिये अपना जीवन अर्पण कर दे और उस सत्कर्मके फल-स्वरूप उसकी अपनी सत्व-संशुद्धि हो तथा वह सत्य समझ जाय, जिसके सिवा दूसरे किसी स्वार्थ या लाभकी उसे सृष्टि नहीं होती। अत्यन्त निस्पृह भावसे परहितके लिये त्याग ही परमात्मा-प्रीत्यर्थ समर्पण है।

परमात्माका ऐसा आलम्बन बुद्धिकी सूक्ष्मताके अनुकूल है। विचार और वृत्तियोंकी शुद्धि तथा भावोंका विकास होते-होते उसकी बुद्धि परमतत्त्वकी प्रतीति करने योग्य बनती है। अपना सत्व उसे परमात्माके जैसा ही शुद्ध और अलिप्त होता हुआ मालूम पड़ता है। अपने और परमतत्त्वके बीच पहले जो अपार अन्तर जैसा मालूम होता था वह धीरे-धीरे कम होता जाता है और उसे अनुभव होने लगता है कि खुद उसके और परमात्माके बीच भेदकी अपेक्षा अभेद ही अधिक है। जो कुछ भेद रहा दिखायी देता है वह तात्त्विक नहीं, बल्कि परिमाणका ही है—जैसे, सिन्धु और विन्दुका। फिर, उसके बाद वह ऐसी स्थितिको प्राप्त करता है जहाँ न तो वह अपनेको परमात्मासे अलग ही समझ सकता है और न सोच ही सकता है, धीरे-धीरे उसीमें वह निष्ठ या स्थित हो जाता है; और यही निरालम्ब स्थिति या आत्म-निवेदन-भक्ति है।

जिस प्रकार पाकशास्त्र पढ़ लेनेसे पेट नहीं भरता, बल्कि अन्नको पकाकर खानेसे ही पेट भरता है, उसी प्रकार वेदान्तके पढ़नेसे या 'अहंब्रह्मास्मि' आदि वाक्योंका अर्थ केवल बुद्धि द्वारा समझ लेनेसे

आत्मामें 'निष्ठा' (अचल स्थिति) नहीं हो सकती। जबतक चित्तमें संघर्ष है तबतक कोभी चाहे अद्वैतवादी हो या विशिष्टाद्वैतवादी या द्वैतवादी, और कोभी चाहे ऋषि, अवतार, गुरु या पैगम्बर ही क्यों न माने जाते हों, सब प्रयत्नशील जीव ही हैं। अतः सबका निस्तार—किसी-न-किसी आलम्बनको अपनानेमें ही है। यह आलम्बन विचारके द्वारा गलित नहीं हो सकता; जब वह निष्प्रयोजन हो जायगा तो अपने आप ही गल पड़ेगा।

७

परमात्माकी साधना

ज्ञान, भक्ति और कर्म

श्रेयार्थी पुरुषके लिये परमात्माके आलम्बनकी आवश्यकताके विषयमें, उस आलम्बनके शुद्ध प्रकारके विषयमें, तथा उसकी महिमा और फलके विषयमें अतना विवेचन हुआ। अब उसकी साधनाका कुछ विचार कर लें।

अस सम्बन्धमें ज्ञान, भक्ति और कर्मकी बहुत चर्चा आजतक हुआ है, और वह सब बहुत-कुछ मोक्षके सिलसिलेमें हुआ है।

एक पक्ष कहता है—‘मोक्ष जीवनका ध्येय है, और ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः ज्ञानके बिना मोक्ष नहीं; यही अन्तिम साधन है। भक्ति और कर्म, ये परम्परासे चित्त-शुद्धिके साधन हो सकते हैं, परन्तु अन्तिम साधन नहीं।’

दूसरा पक्ष कहता है—‘भक्ति जीवनका साधन और साध्य दोनों है। ज्ञान और कर्म दोनों भक्तिके विकासके लिये आवश्यक हैं। लेकिन, प्रेम-स्वरूप बन जाना और विश्व-प्रेमका अनुभव करना ही सर्वात्म-भाव और मोक्ष है।’

तीसरा पक्ष कहता है—‘कर्मयोग ही संसिद्धिका श्रेष्ठ साधन है। निष्काम-भावसे जीवनके कर्तव्य करनेसे चित्त-शुद्धि और ज्ञान दोनों प्राप्त हो सकते हैं। अकेला ज्ञान निष्फल है, और अकेली भक्ति अनुमाद है।

ज्ञान और भक्तिका संचार तमाम सांसारिक कर्तव्योंमें और समग्र जीवनमें होना चाहिये ।’

ये तीनों पक्ष एकको महत्त्व देकर दूसरे दोको कुछ गौण स्थान प्रदान करते हैं, फिर भी कम-झयादा तीनोंको मानते हैं ।

चौथा पक्ष कहता है — ‘ज्ञान, भक्ति और कर्म, ये तीन स्वतंत्र साधन हैं । अिनमेंसे जो जिसकी रुचिके अनुकूल हो वह उसी मार्गकी ले ।’

फिर पाँचवाँ पक्ष ज्ञान और भक्तिका समुच्चय चाहता है । वह कहता है कि ‘चित्तकी दो प्रकारकी शक्तियाँ हैं — बुद्धि और भावना । बुद्धिकी सूक्ष्मता और भावनाओंकी शुद्धि हो, तो उसके श्रेयके लिये वह काफ़ी है । उसका मोक्ष निश्चित है ।’

छठा पक्ष ज्ञान और कर्मके समुच्चयको मानता है । वह कहता है कि ‘चैतन्यकी दो शक्तियाँ हैं — ज्ञानात्मक और क्रियात्मक । ज्ञान कर्मकी प्रेरणाके लिये है और कर्म ज्ञानकी वृद्धिके लिये है । अिन दोनोंके बीचमें भावना रहती है । लेकिन वह आनुवंशिक है और अपने आप निर्माण होती है । यदि सत्य-ज्ञान और शुद्ध कर्मोंमें प्रवृत्ति ये दो बातें सध सकें, तो सात्विक भावना अिन दोनोंके संयोगसे अपने आप उपस्थित हो जायगी ।’

फिर सातवाँ पक्ष ज्ञानकी अवगणना करके भक्ति और कर्मका समुच्चय बताता है । वह कहता है कि — ‘मनुष्यमें बुद्धि न हो तो चल सकता है, यदि वह प्रेम-भीना और कर्मयोगी हो, तो आवश्यक ज्ञान उसे अपने आप मिल जायगा, और न मिले तो भी क्या, अपने भक्तियुक्त कर्ममें ही उसे अपना मोक्ष दिखायी देगा ।’

कह नहीं सकते कि अिन वादोंका कभी कोअी निर्णयकारी अन्त भी आ सकेगा या नहीं । लेकिन यदि हम चित्तके धर्मका और हमारे जीवनपर किस नियमके द्वारा उसका कैसा असर होता है, अिसका थोड़ा विचार करें, तो वह व्यर्थ न होगा । और सम्भव है कि उससे हमें यह जाननेका कुछ साधन प्राप्त हो कि अपने लिये किस समय क्या अुचित है, और दूसरे लोग किसी खास बातपर क्यों जोर देते हैं ।

हमारे अन्दर ज्ञान मौजूद है, भावनायें अउठी हैं, और कर्म करनेकी शक्ति भी है । अपने अन्दर अिन तीनोंका अस्तित्व सिद्ध करनेके लिये हमें किसी शास्त्रको पढ़नेकी जरूरत नहीं ।

फिर विचार करने से मालूम होगा कि हमारी ज्ञान-शक्ति तीन प्रकारका काम करती है — ज्ञान* प्राप्त करनेका, कर्ममें प्रेरणा करनेका और कर्मको रोकनेका ।

ज्ञानमें या अनजानमें हम कुछ-न-कुछ अनुभव प्राप्त करते हैं, और उस अनुभवके फल-स्वरूप, जैसा अुचित हो, कोअी काम करने लगते हैं, या कोअी काम करते हुअे रुक जाते हैं ।

परन्तु ज्ञानका किसी भी प्रकारका संस्कार जगने और कर्मकर्मकी प्रेरणा होनेके दरमियान अेक विचला अनुभव होता है, और वह है भावनाका ।

किसी भी पदार्थके साथ जब हमारा स्थूल या मानसिक सम्बन्ध होता है तब वह हमारे चित्तके तारको किसी तरह हिला देता है । अिस हलचलसे हमारे अूपर अेक निदिचत अनुभवके भानका संस्कार पड़ता है, और अेक भावनाका संस्कार अउठता है । यह भावनात्मक संस्कार भी चित्तपर दो प्रकारका असर करता है — (१) चित्तमें किसी प्रकारका गुण-निर्माण करनेका और (२) सुखात्मक अथवा दुःखात्मक अवस्था पैदा करनेका । जब अेक खास किस्मकी भावनाके संस्कार बार-बार अउठते रहते हैं, तो वह भावना हमारा स्वभाव बन जाती है । अिन भावनाओंमें सूक्ष्म 'भेद' बहुतेरे हैं; जैसे, दया, कृपा, अनुकम्पा, करुणा, क्षमा, अुदारता, आदि; अथवा क्रूरता, कठोरता, तिरस्कार, क्रोध, वैर, लोभ वगैरा । परन्तु अिन सब भेदोंके मूलमें दो ही भावनायें हैं; प्रेम या आत्म-भाव अथवा समभावकी, अथवा द्वेष या पर-भावकी । जिस वस्तुके कारण हमें अनुभवका संस्कार होता है उसके प्रति हमको या तो प्रेम — राग — या समभाव प्रतीत होता है, अथवा द्वेष या पर-भाव ।

* अिस प्रकरणमें 'ज्ञान' शब्दमें तीन बातोंका समावेश है — नवीन ज्ञानकारी प्राप्त करना, नवीन अनुभव प्राप्त करना, पुराने अनुभव अथवा पुरानी ज्ञानकारीके विषयमें नवीन दृष्टि प्राप्त करना । अिन तीन बातोंमें से अेक भी बात प्राप्त कर ली जाय, तो कह सकने हैं कि हमने नया ज्ञान प्राप्त किया ।

जब ऐसी भावनाका संस्कार बहुत बलवान होता है, तो किसी कामको करने या रोकनेकी प्रेरणा होती है।

अस तरह ज्ञान और कर्माकर्म प्रेरणा, अतः दोनोंके दरमियान भावनाका अनुभव रहता है।

ज्यों-ज्यों ज्ञानका संस्कार बार-बार होता है, त्यों-त्यों भावना दृढ़ होती जाती है। ज्यों-ज्यों भावना दृढ़ होती जाती है, त्यों-त्यों प्रेरणा अथवा अविच्छिन्न-शक्ति बल प्राप्त करती जाती है। जब प्रेरणा-शक्ति बहुत प्रबल हो जाती है तब वह या तो कर्म करनेमें अथवा कर्मसे रोकनेमें परिणत हो जाती है।

जब ऐसा कर्म या अकर्म होता है, तो उसके बाद फिर ज्ञानका, भावनाका और प्रेरणाका संस्कार उठता है। एक बार अथवा बारम्बार जब ऐसा कर्माकर्म होता है, तब उसके फल-स्वरूप कर्म या अकर्म-विषयक हमारे विचार और भावनामें फर्क पड़ता है, और उसकी वजहसे प्रेरणामें भी फर्क पड़ जाता है। कभी कर्म जो हमें पहले-पहल सुख-रूप अथवा अच्छे लगते हैं, वे पीछे दुःख-रूप या खराब लगने लगते हैं; कभी जो पहले जी अनुमानेवाले अथवा दुःख-रूप लगते थे, वे पीछेसे प्रिय या सुख-रूप मालूम होते हैं। और दोनोंकी बदौलत हमारी कर्माकर्म-प्रेरणामें फर्क पड़ जाता है। अस तरह ज्ञान, भावना और कर्मका चक्र चला करता है।

अतः से यह ध्यानमें लेना जरूरी है कि भावनाओंके दो प्रकार हैं। जैसा कि ऊपर कहा गया है, जिस किसी भावनाका हमें भान होता है उसके दो भाग होते हैं—पहला उस विषयके प्रति प्रेम या समभावका अथवा द्वेष या पर-भावका; और दूसरा, उससे हमें होनेवाले सुख अथवा दुःखका। प्रेम और द्वेषकी भावना गुणात्मक है और सुख-दुःखकी भावना अवस्थात्मक। अब यह कोई नियम नहीं है कि प्रेमात्मक भावनाओंके साथ सुखका ही अनुभव हो। कभी-कभी तो प्रेमके कारण ही दुःख होता है, और द्वेषयुक्त कर्म करनेसे सुख हो सकता है।

अब मनुष्य अपनी भावनाओंके अनुशीलनमें गुणात्मक भावनाओंको महत्व दे या अवस्थात्मकको, जिस सम्बन्धमें दो पक्ष हैं। एक कहता

परमात्माकी साधना

है—‘दुःख चाहे आये, परवाह नहीं, परन्तु प्रेम आदि भावनाओंकी ही प्रयत्न-पूर्वक संवृद्धि की जानी चाहिये। सुख-दुःख तो क्षणिक अवस्थायें हैं, और गुण चित्तकी स्थायी सम्पत्ति है। यह नहीं कह सकते कि पचास वर्षतक सुखका अनुभव करनेसे फिर दुःखका अनुभव होगा ही नहीं, अथवा सुखी रहनेकी आदत पड़ जायगी। इसके विपरीत, प्रेमादि गुणोंका अनुशीलन करनेसे दुःखको भी शिरोधार्य कर सकेंगे, और प्रेमल स्वभाव-रूपी स्थायी-सम्पत्ति प्राप्त होगी। हम द्वेष-हीन होनेकी आशा तो रख सकते हैं, किन्तु दुःख-हीन होनेकी नहीं। अतना ही नहीं, बल्क सुखी अवस्थाका बार-बार अनुभव करनेकी विशेष सम्भावना गुणोंकी वृद्धि द्वारा ही है। द्वेषसे होनेवाला सुख क्षणिक है, और सुसकी स्मृति दुःखकर ही है। इसके विपरीत, प्रेमसे कभी दुःख भी हो तो वह भी स्वागत-योग्य हो जाता है, और उस दुःखकी स्मृति सुखकर हो सकती है। इससे कुल मिलाकर अधिक सुख भी प्रेम तथा समभावकी गुणात्मक भावनाओंके पोषणमें ही है। यही भक्ति-मार्गकी बुनियाद है।’

दूसरा पक्ष गुणात्मक भावनाको महत्व नहीं देता, किन्तु अवस्थात्मक भावनाको अपना लक्ष्य बनाता है। वह कहता है—‘सुखी होना मनुष्यका ध्येय है। प्रेमी होना स्वतंत्र-रूपसे ध्येय नहीं, परन्तु अनुभवसे द्वेषकी बनिस्वत प्रेमसे अधिक सुखकी संभावना मालूम होती है, इसलिये सुखी होनेके वास्ते प्रेमादि गुणोंका पोषण अक हृदयक चाहे किया जाय। लेकिन क्योंकि प्रेमसे दुःख भी हो सकता है, इसलिये लम्बे हिसाबसे प्रेमादि गुण भी त्याज्य हैं, और इसलिये न प्रेम, न द्वेष, ऐसी निर्गुण स्थिति प्राप्त करना अचित्त है।’ फिर, वे कहते हैं कि ‘जब गुणात्मक भावना पैदा होती है तब वह किसी-न-किसी विषयका स्मरण करके ही पैदा होती है अर्थात् यह भावना विषयावलम्बित है। किन्तु अवस्थात्मक भावनामें दुःख तो विषयावलम्बी है पर सुख स्वभाव-सिद्ध है। जब विषयका भान नहीं होता, तब मनुष्य सुखी ही है; सुख उसे कहीं लेने नहीं जाना पड़ता। वह तो मौजूद ही है। विषयके भानसे वह खोजा जा सकता है। प्रेमादि गुणोंसे सुखकी भावना पैदा होनेका जो अनुभव होता है, वह अक भ्रम ही है। जिस प्रकार शराव और माँग आदिके व्यसनसे

कभी लोग अपनेको सुखी अनुभव करते हैं, परन्तु दरअसल तो विसमें उन्हें धोखा ही होता है, उसी प्रकार प्रेमादि गुण जो सुख-रूप मादूम होते हैं, उसका कारण यह है कि वे गुण सात्विक हैं, जिसलिये अधिकतर अनुकूल वेदनायें उत्पन्न करते हैं। परन्तु लम्बे हिसाबसे तो वह अवस्था अस्थिर होनेके कारण दुःख-रूप ही है। जिस तरह विचारशील मनुष्यके लिये जो विषयजन्य या गुणजन्य सुख है वह भी दुःख ही है, और जिसलिये उसे विषयकी स्मृतिको छोड़नेका और निर्गुण होनेका प्रयत्न करना चाहिये। विषय और गुण परस्पर अक-दूसरेसे मिले हुअे हैं। जिसलिये गुणों द्वारा दुःख रहित स्थिति कभी नहीं प्राप्त हो सकती। यह ज्ञान-मार्गकी असली बुनियाद है।

जिन दोमेंसे किस पक्षको स्वीकार किया जाय, जिसका निश्चय करना श्रेयार्थीके लिये कठिन नहीं। यह असम्भव है कि देहके रहते हुअे विषयकी स्मृति उत्पन्न न हो। पुराणोंमें हम उन लोगोंकी कथायें सुनते हैं, जो हजारों सालोंतक समाधि लाते थे। किन्तु अक दिन हो या हजारों वर्ष हों, यदि वे जीवित रहे, तो किसी-न-किसी दिन उन्हें समाधिमेंसे उठना ही पड़ता है, और अठे नहीं कि देह और जगत्का भान अर्थात् स्मृति हुअी नहीं। स्मृतिके साथ ही गुणात्मक भावनाओंको भी जाग्रत होना ही है। ये भावनायें यदि सात्विक न हों, तो राजस या तामस होंगी। अर्थात् यदि साधकने प्रेमादि गुणोंका पोषण न किया हो और द्वेषादि गुणोंका भी जोर वह न दिखाता हो, तो बहुत सम्भव है कि निर्गुणताके नामसे उसने सृष्टता या जड़ताका ही पोषण किया हो। फिर यदि बहुतांशमें द्वेषादि गुणोंका जोर हो तो विषय-विस्मृति अधिक समय तक टिक भी नहीं सकती। अब, जबतक वह समाधिमें रहता है, तब-तक निद्रित मनुष्य-सा है। जब वह समाधिसे जाग्रत होता है तब उसकी क्रीमत जिस बातमें नहीं है कि वह सुखात्मक या दुःखात्मक अवस्थामें रमता है, वल्कि जिस बातमें है कि वह किन गुणोंको प्रदर्शित करता है। जिसपरसे दो बातें साफ होती हैं— भक्ति अर्थात् प्रेमादि सात्विक गुणोंका अनुशीलन जीवनका साध्य भी है या नहीं, जिस बातका निश्चय भले ही न हो सके, तो भी यह बात पक्की है कि वह साधना अवश्य

है। क्योंकि भावनाका अनुभव चित्तका अनिवार्य अंग है, जिसलिसे अचित्त भावनाओंका अचित्त रीतिसे पोषण या अनुशीलन मनुष्यके विकास-क्रमकी एक अनिवार्य सीढ़ी है।

अब हम फिरसे ज्ञान, भावना और कर्मके सम्बन्धका विचार करें। ऊपर कहा जा चुका है कि ज्ञान भावनाका पोषण करता है, भावनाकी दृढ़ता कर्माकर्मकी प्रेरणा करती है, और कर्म या अकर्मके अन्तमें फिरसे ज्ञान पैदा होता है। जिस तरह यह चक्र चलता रहता है। फिर, ऊपर हमने यह भी देखा है कि प्रेम, भक्ति आदि भावनाओंके पोषणसे श्रेय-प्राप्ति होती है, और द्वेषादि भावनायें श्रेयमें विघ्न डालती हैं।

परन्तु ज्ञान, भावना और कर्मके जिस चक्रके सम्बन्धमें कुछ बातें ध्यान देने योग्य हैं —

१. यह कहना ठीक नहीं कि ज्ञानके परिणाम-स्वरूप तुरन्त ही भावना उत्पन्न होती है, और भावनाके फल-स्वरूप तुरन्त ही कर्म होता है या होता हुआ रुक जाता है। एक ही प्रकारका अनुभव बार-बार होते-होते बहुत समय बाद भावना दृढ़ होती है। भावनाके दृढ़ होनेके बाद भी कितने ही समय तक ऐसा मालूम होता है मानो वह भावना बन्ध्या ही है। क्योंकि भावनाके रहते हुए भी उसके फल-स्वरूप कोई कर्म होना ही चाहिये, ऐसी प्रेरणा अभी नहीं होती। जिस तरह कितना ही समय निकल जानेके बाद मनमें विचार आता है कि जिस भावनाके अनुरूप कोई कर्म होना चाहिये। परन्तु वह कर्म क्या हो, और कैसे किया जाय, इसके विचारमें बहुत समय चला जाता है। जिसके बाद ही धीरे-धीरे भावनाके अनुरूप कर्मके प्रयोग होते हैं। अन्तमें जाकर ऐसा मालूम होता है कि अब वह कर्म-मार्ग हाथ लगा गया है, जिससे वह भावना सफल हो सके। जिस कर्म-मार्गका बार-बार अभ्यास करनेसे उसमें कुशलता प्राप्त होती है। जब किसी एक भावनाको सिद्ध करनेके लिये क्या करना चाहिये और कैसे करना चाहिये, जिसका ज्ञान और उसको सफल बनानेकी शक्ति सिद्ध हो जाती है, तो कह सकते हैं कि उस भावनासे सम्बन्ध रखनेवाला कर्मयोग सिद्ध हुआ। कर्मयोगकी सिद्धिके बाद भी जब ऐसी स्थिति हो जाय कि अनुभव, भावना और कर्म तीनों एक ही साथ होने लगें, तीनोंके बीचमें

थोड़ा भी समय न बीतने जितनी शीघ्रता प्राप्त हो जाय, तब वह कर्मयोग पूर्ण हुआ-सा लगेगा।

जबतक किसी अनुभवके स्वरूपका निश्चय नहीं होता, तबतक कुछ समय अश्रद्धामें, कुछ तटस्थतामें, और कुछ निश्चयको दृढ़ करनेमें चला जाता है। जबतक ज्ञानकी दृढ़ता नहीं होती, तबतक उससे भावना जाग्रत तो होती है, परन्तु उसकी तरफ ध्यान नहीं जाता। इससे मनुष्य जिस प्रकारकी ज्ञान-प्राप्तिको ही ध्येय मान लेता है।

ज्ञानके पंच जानेके बाद ज्ञानद्वारा जाग्रत भावनापर दृष्टि जाती है, और उस भावनाका पोषण उसका ध्येय बनता है। केवल ज्ञान उसे शुष्क मालूम होता है। लेकिन उसे यह प्रतीति नहीं होती कि भावनाके साथ कर्मकी भी झरूरत है। इसलिये भावनाका अनुशीलन ही उसका ध्येय बन जाता है।

भावनाके दृढ़ हो जानेपर निरी भावना उसे वन्ध्या मालूम होती है। उस भावनाको कर्म-परिणामी देखनेके लिये चित्त अतृप्त होता है। सबसे पहले यह परिणाम केवल वाणीमें आकर स्थित होता है; धीरे-धीरे दूसरी अिन्द्रियोंमें भी संचार करता है, फिर यह कर्म उसका स्वाभाविक कर्म बन जाता है।

जिस तरह एक प्रकारके कर्मको कुशलतापूर्वक, सहज रीतिसे करने तकका ज्ञान, भावना और कर्मका चक्र एक ही जीवनमें सिद्ध हो जाता हो, सो हमेशा नहीं होता। जिस चक्रकी गति प्रायः अतनी धीमी होती है कि कभी-कभी सारा जीवन ही ज्ञानको दृढ़ करनेमें, अथवा भावनाका पोषण करनेमें, या वाचा-कर्ममें ही, पूरा हो जाता है। इस-तरह कभी लोग केवल ज्ञानकी महिमा, कभी भक्ति अथवा प्रेमकी महिमा और कभी कर्माचरण किये बिना उसकी महिमा गानेमें ही जीवन पूरा कर देते हैं। फिर कर्माचरणकी पूर्णताके सिद्ध होनेमें भी बहुत सा समय चला जाता है।

समाजमें भी हम यह देखते हैं कि किसी प्रकारका ज्ञान, तदनुसारिणी भावना और तदनुसार कर्ममें प्रवृत्ति होनेमें अक्सर कितनी ही

पीढ़ियाँ चली जाती हैं। यह बताता है कि एक जन्ममें ज्ञानसे ही शुरू करके कर्माचरणकी पूर्णता तक नहीं पहुँचा जाता।

२. एक प्रकारके कर्माचरणकी सिद्धि होनेसे, अर्थात् एक प्रकारके कर्मको कुशलतासे पूरा करनेका सामर्थ्य आ जानेसे ही यह न समझना चाहिये कि चित्रका विकास पूरा हुआ।

अुसकी सिद्धि हो जाने के बाद बहुत समयतक अुस कर्म-कौशलका नशा रहता है, और अुसका फल भोगनेमें मनुष्य मशगूल रहता है। परन्तु धीरे-धीरे अिस कर्म-कौशल और अिसे जन्म देनेवाले ज्ञान और भावना के प्रति अुसका मोह अुतर जाता है। यही नहीं, बल्कि अिनके प्रति मनमें अरुचि भी पैदा होती जाती है। ये ज्ञान, भावना और कर्म तीनों अिसे दुष्ट, मिथ्या अथवा निर्जीव मालूम होते हैं, और आगे क्या, अथवा आगे कुछ तो होना चाहिये, ऐसा भास अुसे होने लगता है, और फिर नवीन जानकारी, नवीन अनुभव या पुरानी जानकारी या अनुभव के विषयमें नवीन दृष्टिकोण तलाशमें वह लगता है। अतएव अब फिर अुसके लिये ज्ञान-युगका श्रोगणेश होता है। अिस प्रारम्भके सिलसिले में वह अपनी कर्म-प्रवृत्तिका निग्रह भी करता हुआ दिखायी देता है। अपार श्रम के फल-स्वरूप दृढ़ हुआ कर्म-मार्ग अुसे कष्ट-दायक भी लगाने लगता है, और वह अैसे कर्म-मार्गकी निन्दा करता हुआ दिखायी देता है। *

* अिस कारण अक्सर ऐसा होता है कि जिस बातमें मनुष्य पूर्ण हुआ होता है, अुसके लिये अुसकी ख्याति होनेके बदले जिसकी वह साधना करता है अुसमें अुसकी ख्याति होती है, और अुसका जीवन-कर्म अुसके प्रसिद्ध मतोंके विरुद्ध मालूम पड़ता है। दो अुदाहरणोंसे यह बात स्पष्ट हो जायगी — शंकराचार्यकी ख्याति निवृत्ति मार्गके पुरस्कर्ता और ज्ञानको ही महत्त्व देनेवालेके रूपमें है। फिर भी अुनका जीवन हिन्दू-धर्मकी पुनःस्थापना करनेकी योजना बनाकर अुसके लिये प्रचण्ड प्रवृत्ति करनेमें वीता। और, ऐसा मालूम होता है कि अिसमें अुन्होंने कर्म-कौशलका भी मजो-मोति परिचय दिया है। फिर भी अुन्होंने कर्म-प्रवृत्तिकी निन्दा ही की है। अिसका कारण यही मालूम होता है कि अैसे प्रकारके कर्ममें कुशलता अुन्हें जन्मसे ही सिद्ध थी, और आत्म-ज्ञानकी साधना अुन्हें करनी पड़ी। अिससे अुल्टा अुदाहरण

परन्तु, यह क्रिया अतनी सफल नहीं, जितनी मैं लिखता हूँ। बीते हुये जीवनके अनेक अनुभव, भावनायें और कर्मोंके परिणाम अक-दूसरेसे लिपटते हुये चलते हैं, और इसलिये यह क्रिया हमेशा अतनी आसान नहीं होती कि इसका पृथक्करण हो सके। अक प्रकारके कर्माचरणके चलते, उसके दरमियान ही दूसरे ज्ञान और भावना के अनुशीलन भी कुछ अंशमें शुरू हो गये होते हैं। अतना ही कह सकते हैं कि अक निश्चित विषयमें क्रमका स्वरूप इस प्रकारका होता है।

अस तरह, जिस प्रकार समाजमें असी प्रकार व्यक्तिमें भी किसी-न-किसी प्रकारकी ज्ञान-प्राप्ति, उसके बाद उसकी दृढ़ता, बादमें भावनाका विकास और फिर वाणीके और कर्माचरणके युगोंका चक्र चलता रहता है।

अस प्रकार सूढ़ ज्ञान, तामसी भावना और तामस कर्मोंमेंसे राजस ज्ञान, राजस भावना और राजस कर्ममें अवं राजसमेंसे सात्विक ज्ञान, सात्विक भावना और सात्विक कर्ममें चित्तका विकास-मार्ग दिखायी देता है।

(३) अस तरह विचार करनेसे मालूम होता है कि आत्म-स्वरूपका निश्चय यदि ज्ञानका अन्त हो, तो यह प्रतीति दृढ़ होनेके बाद सर्वात्म-भावी भावनाओंकी जाग्रति होनी चाहिये। और अस भावनाके दृढ़ होनेके बाद तदनुरूप कर्माचरण भी होना चाहिये।

यों अक ओरसे जिज्ञासाका अन्त होने और दूसरी ओरसे सर्वात्म-भावी भावनाओंके परिणामरूप कर्माचरणके सहज बनने तक श्रेयार्थीका कर्तव्य-मार्ग यह होगा —

लोकमान्य तिलकका है। अन्होंने प्रवृत्ति-धर्मकी श्रेष्ठता स्थापन करनेके लिये बड़ा परिश्रम किया, परन्तु जीवनमें अन्होंने ज्ञान-योगका ही अतिशय आचरण किया; विद्वत्तापूर्ण विविध ग्रंथोंका लेखन और अपने मतके प्रचारके लिये अपदेश, राजनीतिमें भी नवीन आचारकी अपेक्षा नव-विचारकी स्थापना, अन्होंने बहुत अच्छी तरह की। स्वराज्यका विचार अन्होंने किया, किन्तु स्वराज्य-प्राप्तिकी कोभी निश्चित योजना या अुसपर अमल करानेकी कुशलता अुनमें न थी। अतथेव कर्मयोगके अनुशीलनके लिये अन्होंने श्रम किया और कर्मयोगके आचार्यके रूपमें ख्याति प्राप्त की। परन्तु स्वभाव-सिद्ध तो अुन्हें ज्ञानयोग ही था, और अुसीका आचरण अुन्होंने किया।

१. सात्विक ज्ञान, अर्थात् जिसमें अपना तथा सबका शुत्कर्ष सिद्ध हो, वैसा ज्ञान प्राप्त करना और आध्यात्मिक विषयमें परमतत्त्व-विषयक जानकारी या प्रतीति अथवा तत्सम्बन्धी दृष्टि प्राप्त करना ।

२. सात्विक प्रेमादि भावनाओंका और परमात्माके प्रति भक्ति-भावका पोषण करना । और

३. सात्विक अर्थात् जिनमें सबका हित हो और जो प्रेमकी दृष्टाके फल-स्वरूप सृष्टि ऐसे कर्मोंमें कुशलता प्राप्त करना ।

हो सकता है कि जिस कर्त्तव्य-मार्गमें कभी लोग पहली भूमिकामें जाते हों, तो कभी दूसरीमें और कभी तीसरीमें । जो मनुष्य जिस भूमिकाके लिअे प्रयत्न करता है, उसे उसके बाद आनेवाली भूमिकाका ज्ञान नहीं होता, और पीछे छोड़ी हुयी भूमिकाका महत्व मालूम नहीं होता, बल्कि यह प्रतीत होता है कि अबतक तो मैं भ्रममें पड़ा हुआ था, और अब मुझे सच्चा मार्ग हाथ लगा है और यह भूमिका ही आखिरी साध्य है । अतएव वह ज्ञान, भक्ति या कर्मकी ही महिमा गाता है ।

मेरी दृष्टिमें जिस तरह श्रेय-प्राप्तिके लिअे ज्ञान, भक्ति या कर्ममेंसे कोयी अेक ही मार्ग नहीं है, अथवा तीन स्वतंत्र मार्ग भी नहीं हैं, अथवा यह कहना भी कठिन है कि दो-दोका या तीनोंका समुच्चय करना चाहिये । बल्कि (१) ज्ञान-प्राप्ति, उसके बाद भावनाका अनुशीलन और उसके बाद कर्मयोगकी पूर्णता, अैसा विकासका क्रम दिखायी पड़ता है । किन्तु (२) जो मनुष्य जिस भूमिकामें पहुँचता है उसके लिअे वह भूमिका तात्कालिक ध्येय बनती है । स्थूल दृष्टिसे समाजमें भी भूमिकाके अैसे युग होते हैं, और (३) जिस विषयका कर्मयोग पूर्ण होता है, उसके पूर्व-गामी ज्ञान और भावना स्वभाव-सिद्ध होने ही चाहियें । अतएव, अेक तरहसे कर्मयोगकी पूर्णतामें ज्ञान और भावनाका समास हो जाता है, हालाँ कि हो सकता है कि जिसका भान उसे न हो ।

यह तो सामान्य नियमके अनुसार हुआ, परन्तु सुयोग्य मार्ग-दर्शक, अुचित साधन, और अनुकूल अवसरके अभावमें तथा शारीरिक और दूसरी शक्ति और परिस्थितिके मेदोंके कारण जुदा-जुदा श्रेयार्थीको प्रत्येक भूमिकामें कितने समय तक ठहरना पड़ेगा, उसका कितना समय नष्ट होगा,

और उसे कितना परिश्रम करना पड़ेगा, सो कहा नहीं जा सकता। बहुतेका सारा-का-सारा जीवन किसी एक ही भूमिकामें बीत सकता है; और दूसरे कवियोंकी प्रगति, बड़ी तेजीसे भी हो सकती है।

८

परमात्माकी साधना—२

स्थूल प्रकार

परमात्माकी साधनाके बारेमें ज्ञान, भक्ति और कर्म सम्बन्धी अतना तात्त्विक विवेचन हुआ। अब उसके कुछ स्थूल प्रकारोंके सम्बन्धमें विचार करेंगे।

सब मनुष्योंकी रचना एक-सी नहीं है। यही कारण है कि सबके लिये एक ही प्रकारकी विधिका होना जरूरी नहीं। परमेश्वरके साथ अपनी लौ लगानेके लिये किसीको स्तवन-भक्तिकी जरूरत महसूस होती है, तो किसीको नहीं होती; किसीको जप अनुकूल होता है, तो किसीको वह मिथ्याचार मालूम होता है; कोअी अकान्तमें ही उसका चिन्तन कर सकता है, तो कोअी समुदायमें; किसीको सुन्दर चित्र, धूप-दीप-गन्ध आदिकी शोभाके बिना और किसीके चित्तको बाजे, संगीत आदिकी मददके बिना आलम्बनकी ओर प्रवृत्ति नहीं होती, तो किसीको समुद्र-तट, गिरि-शिखर आदि प्राकृतिक सौंदर्यके स्थान और मौनकी जरूरत मालूम होती है; कअी लोगोंको उसके लिये तपकी आवश्यकता महसूस होती है, और कअीको नहीं। फिर भी उसके सम्बन्धमें कुछ सामान्य बातें ऐसी हैं, जिनका विचार किया जा सकता है।

१. अनुसन्धान या लौ लगानेके लिये कुछ अंशतक अकाकी चिन्तनकी अपेक्षा है ही। अकाकीका अर्थ मनुष्य-समाजसे बिलकुल ही दूर रहना नहीं है, बल्कि उसका अर्थ है, किसी शान्ति-युक्त स्थानमें, जहाँ दूसरे खलल न डाल सकें, चिन्तन करना।

परमात्माकी साधना-२

२. अनुसन्धानके लिये कुछ हदतक सत्संगकी भी जरूरत होती है। सत्संगका अर्थ है, अपनेसे विशेष पवित्र जनोंका सहवास तथा समान प्रकृतिके श्रेयार्थिक साथ अपासनामें सहयोग।

३. सत्व-संशुद्धि-सम्बन्धी कुछ अनुशीलन खानगी या वैयक्तिक रूपमें हो सकता है, और कुछ सामाजिक जीवन बिताकर तथा सामाजिक कर्तव्योंका पालन करके ही हो सकता है कुछ प्रकारके तप, स्वाध्याय, ध्यानाभ्यास, परचात्ताप, अनुताप आदि खानगीमें किये जाते हैं, और दया, दान, कर्मयोग, दुर्बल-रक्षा, अन्याय-प्रतिकार आदि प्रकट अनुशीलनके प्रकार हैं।

४. चित्त और चैतन्यकी समान संशुद्धि जीवनका घेय होनेके कारण, और चित्तके समग्र जीवनके साथ जुड़े हुये होनेके कारण, परमात्माका आलम्बन भी जीवनकी सब छोटी-बड़ी बातोंके साथ संकलित है। इस आलम्बनका स्थान कोअी मन्दिर, तीर्थ या क्षेत्र ही नहीं है, और न उसके अनुसन्धानका समय, सन्ध्या या सप्ताह अथवा वर्षका कोअी निश्चित दिन ही है। जीवनकी प्रत्येक क्रियाके साथ उसका अनुसन्धान करना चाहिये।

५. इस अनुसन्धानको सफल बनानेके लिये एक तत्त्वमें श्रद्धा रखना महत्वपूर्ण है।

इस 'एक तत्त्वमें श्रद्धा'का अर्थ क्या है, सो ज़रा स्पष्ट रूपसे समझ लेनेकी जरूरत है।

'एक तत्त्वमें श्रद्धा'के लिये अल्ला-अल्ला सम्प्रदायोंमें अल्ला-अल्ला शब्द प्रचलित हैं—जैसे 'एक परमेश्वरमें निष्ठा', 'अनन्य आश्रय', 'अनन्य भक्ति', 'ऐकान्तिक भक्ति', 'एक टेक', 'पतिव्रता—जैसी भक्ति', 'अव्यभिचारी भक्ति', आदि।

इस श्रद्धाके लक्षण नीचे लिखे अनुसार हैं—

१. इस जगत्का सारा तंत्र एक ही देवके अधीन है, अनेक देवोंके अधीन नहीं, और अपना अष्टदेव ही वह परमेश्वर है।
२. इस अष्टदेवकी अनेक प्रकारकी शक्तियाँ भले ही हों, और वह प्रत्येक शक्ति खास-खास प्रयोजनके लिये भी हो, पर अिन भिन्न-भिन्न शक्तियोंका ध्यान, भक्ति, अपासना, आश्रय आदि करनेकी जरूरत

नहीं। 'ज़रूरत नहीं' यही नहीं, वल्कि उनके जंजालमें पड़ना दोष-रूप है, और उससे मन अस्थिर होता है।

३. जिसलिये जो कुछ सकाम या निष्काम भक्ति करनी वाजिव हो वह सिर्फ़ एक अिष्टदेवकी और उसीके नामसे करनी चाहिये।

४. जिस अिष्टदेवसे कम या अधिक या समान कोटिके किसी दूसरे देव-देवी या शक्तिकी कल्पना करके उसका आश्रय लेना अुचित नहीं, अतः वह ऐसे देवी-देवताओंकी अुपासना, ध्यान, भक्ति आदिकी झंझटमें नहीं पड़ेगा, जिनकी कल्पना अपने अिष्टदेवकी अपेक्षा भिन्न प्रकारसे होती है।

५. जिस प्रकार, यह जानते हुअे भी कि परमेश्वर, अल्लाह, यहोत्रा, अहुरमज़्द, गॉड आदि अेक ही देवके दर्शक नाम हैं, वह अपने अवलम्बनके लिये कोअी अेक ही नाम पसन्द करेगा, जो उसे रुचिकर और स्वाभाविक लगता हो।

९

श्रद्धायुक्त नास्तिकता

परमात्माकी साधनाके स्थूल प्रकारोंके अुपयोगमें बहुत विवेककी ज़रूरत है। योग्य विवेकके अभावमें वाज़ दफ़ा केवल रूढ़ि-पूजा, मिथ्याचार, दम्भ, भ्रम, अन्ध-श्रद्धा, वहम और श्रद्धाके रूपमें निरी नास्तिकताका पोषण होता है। श्रेयार्थीको चाहिये कि ऐसे प्रकारोंको निषिद्ध समझे, और महज़ वाह्य और अूपरी सात्विकताके अुलावेमें न पढ़कर ज़्यादा गहराईमें जाय व सच्ची सात्विकता पैदा करे। अैसी कुछ त्याज्य बातोंका अुछेख यहाँ करता हूँ।

१. काल्पनिक देवताओंका अनुष्ठान भ्रमोत्पादक होता है, तिसपर उसके मूलमें क्षुद्र कामना या भीति रहती है।
ब्रह्मा, विष्णु, शिव, गणपति, सरस्वती, पार्वती, लक्ष्मी, अित्यादि अनेक देवी-देवताओंकी अुपासना हमारे देशमें होती है। जिन देवी-देवताओंके

निश्चित आकार, चिह्न, आदिकी कल्पनायें की गयी हैं। और यह भी माना गया है कि ब्रह्मलोक, गोलोक, वैकुण्ठ, कैलाश, आदि भिन्न-भिन्न प्रकारके रचनावाले धामोंमें अनिका निवास है।

अन सब बातोंके बारेमें विद्वान् लोग समझते हैं कि ये सब देवी-देवता काव्यात्मक रूपक हैं, और उनके द्वारा परमात्माकी अलग-अलग विभूतियाँ और शक्तियाँ सूचित होती हैं। जैसे, युधिष्ठिरको धर्मराज कहते हैं, जिसका अर्थ यह हुआ कि जो अत्यन्त धर्म-परायण राजा हो उसे युधिष्ठिर-जैसा होना चाहिये। अथवा जैसा कि हम कहते हैं कि अमुक वहन दयाकी साक्षात् देवी है, उसी प्रकार, लेकिन कुछ भिन्न रीतिसे, कवियोंने परमेश्वरकी भिन्न-भिन्न शक्तियों और विभूतियोंके लिये जुदा-जुदा आकार, गुण, चिह्न आदिकी कल्पना की है। जिससे यह न समझना चाहिये कि ऐसे आकारके कोअी देवी-देवता या धाम कहीं सचमुच हैं। पर अुदाहरणके लिये यह माना जा सकता है कि परमेश्वरकी विद्या-शक्ति अेक देवी है, जिसके स्वच्छ, सफेद वस्त्र हैं, और जिसने वीणा, पुस्तक, हंस, आदि शुभ सामग्रियाँ धारण की हुअी हैं। विद्या-शक्ति-सम्बन्धी कुछ तर्क करते रहनेकी अपेक्षा ऐसी कल्पना करना रम्य मालूम होता है। जिस-लिये सरस्वतीका ऐसा वर्णन करके विद्याकी पवित्रताका संस्कार कराया जाता है।

विशेष प्रकारके विद्वान् ही जिस सम्यन्धमें ऐसा स्पष्टीकरण करते हैं। परन्तु सभी विद्वान् ऐसा ही समझते हों, अथवा समझकर केवल काव्यका ही आनन्द प्राप्त करते हों, ऐसी कोअी बात नहीं। और जन-साधारण तो अन सब वर्णनोंको अक्षर-अक्षर सत्य ही मानते हैं। अर्थात् वे समझते हैं कि अन देवी-देवताओंके और उनके धामोंके जैसे वर्णन किये जाते हैं, सचमुच वैसे ही आकार, चिह्न, गुण और धाम रखनेवाले ये जुदा-जुदा सत्व वास्तवमें हैं, और फिर अलग-अलग वाञ्छनाओंके लिये तथा भिन्न-भिन्न प्रसंगपर वे अुनकी पूजा करते हैं। फिर श्रेयार्थी निष्काम भक्तके लिये तो उनके अक्षरशः सत्य होनेकी दृढ़ श्रद्धा ही तीव्र भक्तिका और अनसे मिलनेकी छटपटाहटका कारण होती है। जब अुसको पहले-पहल यह मालूम होता है कि यह तो केवल कल्पना ही है तब अुसकी

स्थिति उस काने मनुष्यकी तरह हो जाती है, जिसकी रही-सही अंक आँख भी फूट जाय; या समुद्रमें डूबते हुये उस मनुष्यकी तरह हो जाती है, जिसके हाथसे वह तख्ता भी छूट जाय, जिसे पकड़कर वह अवतक साँस ले रहा था।

यह भ्रम अितना व्यापक हो गया है कि हिन्दुओंमें देवताओंकी संख्या जो तैंतीस कोटि कही गयी है, उसमें 'कोटि' शब्दका वास्तविक अर्थ 'करोड़' नहीं, बल्कि 'वर्ग' होता है, और यह बात आचार्य श्री आनन्दशंकर भुव-जैसे दो-चार विद्वान् ही जानते हैं; बाक़ी तो साधारण लोग ही नहीं, बल्कि बहुतसे विद्वान् भी, कोटिका अर्थ 'करोड़' ही करते हैं, और मानते हैं कि हिन्दुओंमें तैंतीस करोड़ देवी-देवताओंकी पूजा होती है।

अद्वैतवादी सनातनी ऐसे अनेक देवी-देवताओंकी अुपासनाका और 'अंक ब्रह्म' के सिद्धान्तका मेल अिस तरह बैठानेका प्रयत्न करते हैं, जिससे अिन दोनोंमें कोअी विरोध न दिखाओ दे, और यों वे अनेक देवी-देवताओंकी पूजाका भी समर्थन करते हैं। परन्तु यह सफ़ाअी केवल पाण्डित्य ही रह जाती है। जन-साधारणकी समझमें अिससे कोअी स्पष्टता नहीं आती। अुन्हें विद्वानोंका यह पाण्डित्य देवी-देवताओंका परोक्ष खण्डन ही मालूम होता है, और अिस सफ़ाअीसे अुन्हें सन्तोष नहीं होता। अैसे स्पष्टीकरणोंको ही ध्यानमें रखकर शायद श्री सहजानन्द स्वामीने शिक्षापत्रीमें अिस प्रकार लिखा है—

कृष्णकृष्णावताराणां खण्डनं यत्र युक्तिभिः।

कुतं स्यात्तानि शास्त्राणि न मान्यानि कदाचन ॥*

अैसी अुपासनासे न श्रेयार्थीका कोअी कल्याण होता है, न लोगोंका ही। बल्कि, अनेक प्रकारके झगड़े ही पैदा होते हैं। अिसमें कोअी शक नहीं कि हज़रत मुहम्मदने अेक अीश्वरकी अुपासनापर जोर देकर और अनेक देवी-देवताओंको लगभग जड़-मूलसे अुखाड़कर सत्यकी अमूल्य सेवा की है। हिन्दू-धर्मके भी कुछ सम्प्रदायोंमें अनन्याश्रयके

* जिन शास्त्रोंमें कृष्ण या कृष्णके अवतारोंका युक्तिसे खण्डन किया गया हो, अैसे शास्त्रोंको कमी न मानना चाहिये।

नामसे ऐसे कुछ प्रयत्न हुये हैं, परन्तु वे कुछ दिशामें बहुत कमज़ोर और सिद्धान्तमें शिथिल, तो कुछमें अतिशय संकुचित हैं। फिर उनमें अपने अिष्ट देवकी पमन्दगीमें आखिर किसी काल्पनिक देवताको स्थान है ही।

(२) चित्तको प्रसन्न और अेकाग्र करनेके लिये पूज्य जनोंकी मूर्तिका उपयोग करनेमें हानि नहीं है। परन्तु मूर्तिको प्राणवान समझकर उनकी प्रत्यक्ष अथवा मानस पूजा, अर्चा, नैवेद्य, जुलूस आदि निश्चिन्ता भ्रमपूर्ण हैं। यह भ्रम ही अधिकतर धर्मको जीवनसे अलग कर देनेवाला अथवा जीवनको कृत्रिम मार्गमें ले जानेवाला होता है।

(३) अिसी हेतुसे तथा सत्संगकी सुविधाके लिये मन्दिर, मसजिद—जैसे निश्चित स्थान रखनेमें कोअी हर्ज़ नहीं। अिन स्थानोंके लिये पवित्रताकी भावना निर्माण होना स्वाभाविक है। परन्तु अिनके विषयमें अिससे भी अधिक दिव्यता या महिमाकी कल्पना भ्रम और वहमकी पोषक हो जाती है। अिससे जो साधन है वही साध्य बन जाता है। और, यह भ्रम ही अनेकांशमें जुदा-जुदा अनुगमों और सम्प्रदायोंके लंगोंमें होनेवाले कलहका कारण है।

(४) ऐसे स्थानोंमें परमात्मामें लौ लगानेका हेतु तो अुचित है; परन्तु यदि अिनका आग्रह ऐसा स्वरूप धारण कर ले कि जिससे असहिष्णुता, वद्वे, जान या अनजानमें अुत्पन्न हानेवाले विघ्नोंसे चित्तको विक्षेप ही हो, विघ्न डालनेवालोंके प्रति क्रोध या तिरस्कार पैदा हो, अथवा कर्त्तव्य-भ्रष्ट होकर ही वह आग्रह रखा जा सकता हो, तो ऐसे आग्रहको श्रद्धायुक्त नास्तिकता ही कहना होगा। जीवनके अन्ततक किये गये अिस प्रकारके अनुसन्धानकी अपेक्षा यदि निस्पृहतासे अेक छोटे-से भी जीवको सुखी करनेकी चिन्ताका अनुसन्धान किया जाय, तो वह परमात्माका अधिक अुदात्त आलम्बन होगा।

(५) ज्ञानेश्वरने ‘अज्ञान’ का निरूपण करते हुअे अैसी श्रद्धायुक्त नास्तिकताका नाँवे लिखे अनुसार वर्णन किया है—

“जिस तरह किसान अपनी खेती बढ़ाता है अुसी तरह वह अेकके बाद दूसरे, अिस तरह, अनेक देवोंकी सेवा करता है, और पहले देवकी तरह ही अिस दूसरे देवकी पूजाका आडम्बर भी बढ़ाता है। . . .

वह प्राणियोंके प्रति तो कठोर शब्द बोलकर उनका तिरस्कार करता है, और पाषाणकी मूर्त्तिसे विशेष प्रेम रखता है। एक निष्ठाके साथ भक्ति करके वह सन्तुष्ट नहीं रह सकता। वह मेरी मूर्त्तिको तो घरके एक कोनेमें बैठाता है, और खुद दूसरे देवताओंके स्थानोंकी यात्रा करता फिरता है। वह रोज़ तो मेरी पूजा करता है, परन्तु किसी कार्य-सिद्धिके लिये कुल-देवताको पूजता है, और किसी पर्व-त्योहारके दिन किसी तीसरे ही देवताका पूजन करता है। घरमें मेरी स्थापना करके भी वह दूसरे देवी-देवताओंकी प्रार्थना करता है, और श्राद्ध-पक्षमें पितरोंकी पूजा करता है। जिस तरह अेकादशीके दिन विष्णुकी भक्ति करता है उसी तरह नाग-पंचमीके दिन नागकी पूजा करता है, चतुर्थीके दिन गणेशकी भक्ति करता है, और चतुर्दशीके दिन देवीकी पूजा करके प्रार्थना करता है — 'हे जगदम्बे, मैं तेरी ही शरण हूँ।' आवश्यक निय-नैमित्तिक कर्मोंको छोड़कर नवरात्रिमें नवचण्डीका पाठ बरैरा करता है, भैरव और 'मेलङ्गी' माताके नामका खिचड़ा लोगोंको बाँटता है, और सोमवारके दिन बिल्वपत्र लेकर शकरपर चढ़ाता है। इस तरह वह अनेक देवताओंकी सेवा करता है, . . . और प्रत्येकसे सदा विषयोंकी ही याचना करता रहता है।”

किन्तु जो लोग एक ही देवको मानते हैं, उनमें भी ऐसी श्रद्धायुक्त नास्तिकताके लक्षण दिखायी पड़ते हैं। जैसे, वे अपने देवकी एक ही मूर्त्ति स्थापित करके सन्तोष नहीं मानते, बल्कि दो-चार अेक-सी या जुदा-जुदा प्रकारकी प्रतिमाओंकी पूजा करते हैं; और उनमेंसे किसीको अधिक पूज्य — बड़े ठाकुरजी — और किसीको कम पूज्य समझते हैं। फिर यदि भक्त अपने पूजनेकी प्रतिमाको घर छोड़कर दूसरे गाँव गया हो, और वहाँ उसी देवकी उसी प्रकारकी दूसरी प्रतिमाकी पूजा की हो, तो भी मनमें असन्तोष मानता है कि आज ठाकुरजीकी पूजा नहीं कर पाया। वैसे ही, जब कभी दूसरे भक्तकी ऐसी ही प्रतिमाको अपनी प्रतिमाके साथ पूजनेका मौका आता है, तब जिस प्रकार क्षुद्र स्वभावकी माता अपने और दूसरेके बच्चोंमें भेद-दृष्टि रखती है उसी प्रकार प्रतिमामें भेद-दृष्टि रखकर वह अपनी प्रतिमाको अग्रस्थान, अग्रपूजा, अित्यादि दिलानेका आग्रह रखता है। पूजा, अर्चा आदि विधियाँ उचित हों, तो भी

श्रद्धायुक्त नास्तिकता

अनुनका तत्त्व पूजन-सामग्री या विधियोंमें नहीं, बल्कि पूजनकी श्रद्धामें है, जिस बातको वह भूल जाता है, और केवल रुढ़िके वश होकर कहता है — “मेरे ठाकुरजीकी पूजा तो अमुक ही प्रकारकी विधिसे होनी चाहिये।” परन्तु यदि उसी देवताकी वैसी ही दूसरी प्रतिमा हो, तो “अिन ठाकुरजीके लिअे ऐसे ‘नेक’ * का नियम नहीं है,” जिस प्रकारके विचार स्वता है। श्रद्धायुक्त नास्तिक अेक मूर्तिके या अेक मन्दिरमें देवके दर्शन करके कृतार्थ नहीं हो सकता, बल्कि गाँवमें जितने भी मन्दिर होंगे, सबके दर्शन करने दीड़ता है।

• इसके अलावा, श्रद्धावान नास्तिक जड़ देव या स्थानकी पूजाके आग्रहकी खातिर चेतनकी हिंसा करने लगता है, दूसरे लोगोंके साथ लड़ाई-झगड़ा करता है, और उसमें भी अनीतिका आचरण करनेमें नहीं हिचकिचाता। अपने अिष्टदेव या स्थानकी महिमा बढ़ानेके लिअे वह झूठी कथायें रचता है, प्राचीन पुस्तकोंमें क्षेपक घुसेड़ता है, और मानव-अदालतमें अिष्टदेवका अेक फरीक बनाकर उसके लिअे न्याय प्राप्त करनेकी चेष्टा करता है। कहता तो यह है कि वह देव ही मेरा सृष्टा और पालनकर्ता है, परन्तु जिस बातकी चिन्ता करता रहता है कि मेरे बाद ठाकुरजीकी पूजा-अर्चाका क्या प्रबंध होगा ?

जिस देवको वह सर्वव्यापी या घट-घट-व्यापी कहता है, उसीका दर्शन करनेकी वह कभी लोगोंको अिजाजत नहीं देता।

ऐसी श्रद्धायुक्त नास्तिकता केवल मूर्तिपूजकोंमें ही नहीं होती, बल्कि मूर्ति-पूजक, मूर्ति-भजक, गुह-भक्त, हिन्दू, जैन, बौद्ध, आदि, मुसलमान, सब अनुगमोंमें वह विविध रूपोंमें पाओ जाती है। जिस श्रद्धाके मूलमें सत्व-संशुद्धि नहीं होती, बल्कि कुछ स्वार्थ, भय या लालसा रहती है, और जहाँ भय और लालसा रही हो, वहाँ विद्वत्ता कितनी भी क्यों न हो, विचारमें विसंगतिसे वचना कठिन है।

* ‘नेक’ वैष्णव सम्प्रदायका शब्द है। ठाकुरजीके लिअे तिन दिन जो करनेका रिवाज हो उसे ‘नेक’ कहते हैं।

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
 अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥
 पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान् पृथग्विधान् ।
 वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥
 यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम् ।
 अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥

(गीता—१८ : २० से २२)

जिस ज्ञानके द्वारा सब भूतोंमें स्थित एक अविनाशी भाव—
 ऐकता—देखा जा सकता है, सभी भिन्न-भिन्न (तत्त्वों) में एक मेद-
 हीन (तत्त्व) देखा जा सकता है, वह ज्ञान सात्त्विक है ।

जो भेदोंका ज्ञान है, जो सब भूतोंमें भिन्न-भिन्न प्रकारके अनेक
 भावोंको जानता है, वह राजस ज्ञान है ।

परन्तु जो एकके अन्दर ही सबको समाया हुआ-सा देखता है, जो
 क्रियामें आसक्ति रखता है, और जो विचारकी कसौटीपर टिक नहीं सकता,
 जो तत्त्वार्थ-हीन और अल्प है, वह तामस ज्ञान है ।

ऐसा तामस ज्ञान जिस श्रद्धायुक्त नास्तिकताके मूलमें है ।

१०

अुपासना

अीश्वरके किसी प्रकारके आलम्बनकी और अिसलिअे किसी तरहकी
 अुपासनाकी आवश्यकताके सम्बन्धमें पिछले प्रकरणोंमें काफ़ी कहा जा
 चुका है । परन्तु अनेक लोगोंके मनमें अैसे कुछ प्रश्न अुठते हैं जैसे,
 अुपासनाका स्वरूप क्या होना चाहिये, वह सामुदायिक हो या व्यक्तिगत,
 और लाजिमी हो या अैच्छिक ? आदि । अतअेव अिस प्रकरणमें अिन्हीं
 प्रश्नोंपर कुछ साफ़ विचार किया गया है ।

स्तवन-अुपासना और सहज-अुपासना—सामुदायिक तथा
 व्यक्तिगत अुपासनाका प्रचलित स्वरूप कुछ अिस प्रकारका होता है—

कोअी निश्चित स्तोत्र-पाठ, कोअी भजन, धुन (मन्दिर बगैरामें), आरती, होम, हवन, किसी सद्ग्रन्थका पाठ या अध्ययन, प्रवचन अित्यादि। व्यक्तिगत अुपासनामें अिसके अलावा सन्ध्या, जप (माला), वन्दन, दण्डवत्-प्रणाम, प्रदक्षिणा या नैवेद्य आदि होते हैं। अैसी अुपासनाको में यहाँ सुविधाके लिअे 'स्तवन-अुपासना' कहूँगा।

जो लोग अीश्वरका आलम्बन मानने हैं, अुनमें भी आजकल स्तवन-अुपासनाकी अुपयोगिताके मन्वन्धमें अश्रद्धा और शंका अुत्पन्न हो गयी है। ब्रह्मार्पणकी भावनासे जीवनके नित्य-नैमित्तिक कर्मोंको करना (Work is worship) ही अीश्वरकी अुपासना है, अिसके अिवा किसी दूसरे स्तवन आदिकी जरूरत नहीं — यह सूत्र स्तवन-अुपासनाका विरोध करनेके लिअे पेश किया जाता है, और भक्त-साहित्यमें अुसके लिअे अनेक अनुकूल प्रमाण भी मिल जाते हैं। जैसे, कवीरने अेक जगह कहा है —

“ना में जानूँ सेवा बन्दगी, ना में घंट बजाअी;

“ना में नृत धरी सिंहासन, ना में पुष्प चढ़ाअी।”

फिर अेक और भजनमें कहा है —

“कहूँ सो नाम, सुनूँ सो सुभिरन, जो करूँ सो पूजा;

“गिरह अुद्यान अेक सम देखूँ, भाव मिटाअूँ दूजा;

“जहूँ-जहूँ जाअूँ सोअी परिकरमा, जो कुछ करूँ सो सेवा;

“जव सोअूँ तव करूँ दण्डवत, पूजूँ और न देवा —

“साधो, सहज समाध भली ॥”

सुविधाके लिअे, अिस दूसरी विचार-सरणीको हम 'सहज-अुपासना' अथवा 'कर्मयोगी-अुपासना' कहेंगे।

अिन प्रकार दो पक्ष होनेसे अिन दोनों प्रकारकी अुपासनाओंकी वास्तविक मर्यादा और अुपयोगिता कितनी है तथा जीवनमें अिनका वास्तविक मूल्य क्या है, अिसकी जाँच-पड़ताल करना अुचित होगा।

परन्तु अिस विषयकी सविस्तर चर्चा करनेसे पहले पाठकोंको में अेक बातकी चेतावनी देना चाहता हूँ। वह है, बुद्धि और जीवनका भेद ध्यानमें रखनेकी।

जीवन-शोधन

बुद्धिके द्वारा हम जितना समझ सकते हैं, उतना सब तुरन्त ही जीवनमें धारण नहीं कर सकते। अच्छे-से-अच्छा सत्याग्रही भी जीवनको बुद्धिके निर्णयके पीछे ले जानेका सिर्फ प्रयत्न ही करता है, सब तरह बुद्धिके अनुकूल चलनेवाला जीवन वह अकाअक बना नहीं सकता। जिसमें बुद्धिका दोष नहीं, बल्कि जिस परिस्थिति और जिन संस्कारोंमें पूर्व-जीवन बीता है, वह मनुष्यके पुरुषार्थकी शक्तिको मर्यादित कर देता है, जिससे जीवनका व्यवहार बुद्धिकी ग्रहण-शक्तिकी अपेक्षा पीछे रह जाता है। कर्तृत्व-शक्तिकी अपेक्षा बुद्धि अधिक व्यापक क्षेत्रमें विहार कर सकती है। परन्तु बुद्धिके अनुरूप पुरुषार्थ करनेमें शरीर, अन्द्रियाँ, संस्कार, आदितः समाज, वातावरण, आदि अनेक कठिनायियोंके साथ झगड़ना पड़ता है, और झट-झट उनपर हावी हुआ नहीं जा सकता। जिस कारण 'धर्म क्या है, सो जानता हूँ, परन्तु उसके अनुसार चल नहीं सकता, और अधर्म क्या है, सो भी जानता हूँ, पर उसमेंसे छूट नहीं सकता,' यह स्थिति अनेक दुर्योधन-जैसेकी ही नहीं, बल्कि हममें हजारमें नौ सौ निन्यानवेकी होती है।

जिस कारण बुद्धि-द्वारा किसी अनेक विचार-सरणी या सिद्धान्तको समझ चुकनेपर भी उसके बाद अनेक बात विचार करने-जैसी रहती है, और वह है, अपने वास्तविक जीवन और बुद्धिके बीचका अन्तर। जो जिस बातको ध्यानमें नहीं रखेगा, उसकी स्थिति नीचे लिखे मज़दूरकी-सी हो जायगी

अनेक मज़दूरने लॉटरीका टिकट खरीदा। वोल्स उठानेके लिये वह अनेक कड़ीदार वाँस रखता था। उसकी पोलमें उसने वह टिकट रख छोड़ा था। लॉटरीमें उसका नम्बर पहला आ गया। यह समाचार सुनते ही वह हर्षमें अपने-आपको भूल गया, और यह कहकर कि अब जिस वाँसकी क्या ज़रूरत है, उसे नदीमें फेंक दिया। वाँसके वह जानेपर उसे खयाल आया कि अरे, टिकट तो वाँसकी पोलमें ही रखा था; अब तो अिनाम भी गया। और फिर वह दहाड़ मारकर रोने लगा।*

* यह बात चानके प्रजासत्ताक राज्यके संस्थापक डॉ० सुन-याद-सेनके अनेक भाषणसे ली गयी है। उनका कहना था कि यह सच है।

मत्तद्वरने यह मान लेनेकी भूल की कि लॉटरीका परिणाम प्रकाशित होते ही अिनाम भी हाथमें आ गया । स्तवनोपासना और कर्म-योगी-अुपासनाके बादमें ऐसी भूल होनेकी संभावना है । हमें याद रखना चाहिअे कि बुद्धिके पलटने ही अेकाअेक जीवन नहीं पलट पाता ।

अिससे अुल्टे प्रकारकी भूल भी हो सकती है । अिस वारेमें अुचित स्थानपर ध्यान दिलाया जायगा ।

— सहज-अुपासनाका सिद्धान्त — अितनी चेतावनी देनेके बाद अब मैं मूल विषयपर आता हूँ ।

“ कर चरण द्वारा जो कायसे कर्मसे वा ।

प्रवण-नयनसे वा बुद्धिसे भावसे वा ॥

गुम-अशुभ हुआ जो ज्ञान-अज्ञान प्रेरे ।

भ्रमण सब पूजा-भावसे है नाथ तेरे ॥ ”

अिस पद्यका अुच्चारण नहीं, बल्कि अिसमें वर्णित भावका हमारे लिअे जीवन-स्वभाव बन जाना सहज अथवा कर्मयोगी अुपासना कही जा सकती है । यह अतिशय अुन्नत अवस्था है, और जो अिस दशामें सचमुच ही स्थिर हो गया है, अुसके लिअे स्तवन-अुपासनाके कम-से-कम कुछ अंग निकम्मे हो सकते हैं, अिसमें शंका नहीं । परन्तु अिसीके साथ यह भी समझ रखना चाहिअे कि जबतक अैसे पद्यके अुच्चारणकी अथवा अुसके भावका स्मरण करनेकी जरूरत अुस मनुष्यको महसूस होती है, तब-तक सहज-अुपासना केवल बुद्धि-द्वारा ग्रहीत वस्तु, और शायद कर्म-योगका प्रयत्न ही है, किन्तु स्वभाव-रूप बना हुआ जीवन नहीं ।

अेक बात और । कर्म-योग ही अीश्वरोपासना है, अिस सिद्धान्तपर डटे रहकर मनुष्य अपने चित्तमें शान्ति और समाधान तभी अनुभव कर सकता है, जब वह तीन शक्तोंको पूरा करे —

(१) अुसे यह निश्चय हो कि वह जो कुछ करता है, कर्त्तव्य-कर्म ही करता है; (२) अुन कर्मोंके करते हुअे अुसके मनमें वैसा ही भाव रहे जैसा किसी सच्चे भक्तके स्तवन-पूजनमें भक्ति और प्रेमार्द्रताका भाव रहता है; क्षुद्र राग-द्वेष, अथवा शुष्क तटस्थताका नहीं; और (३) अुसे ज्ञान हो, अर्थात् कर्म करते हुअे भी वह कर्मके तत्त्व, अुसके प्रयोजन,

असके अन्तिम परिणाम और जीवनके ध्येयको अच्छी तरह समझे हुये हो, अतः अिनके सम्बन्धमें भ्रमका अभाव हो । कर्म करते हुये भी वह नाशवान् है और सब कर्मोंके फल सदा शुभ और अशुभ दो प्रकारके होते हैं, इसका स्पष्ट दर्शन उसे हो; और इस बातकी सतत जाग्रति रहे कि अपने ही निर्मित अिन कर्मोंके जालमें खुद ही न फँस जाय । 'सगुणी भजे लेश नाहीं भ्रमाचा ।' (रामदास) अर्थात् गुणोंको भजते हुये भी भ्रमका लेशतक न हो ।

जबतक अिन तीनों शक्तोंको पूरा न कर पाये, तबतक भले ही मनुष्य स्तवनोपासनाके विना काम चला ले, परन्तु उसके लिङ्गे सहज-अुपासनामें स्थिर होना संभव नहीं । अर्थात् उसके जीवनमें कभी अशान्त होनेका, परीक्षाके समय धीरज खो बैठनेका, किसी आलम्बनको खोजनेका, और स्तवनकी जो शक्ति वह खो बैठा है, उसे फिर याद करनेका अवसर आ सकता है ।

ऐसे अुदाहरण पाये जाते हैं कि जो अपनेको नास्तिक कहते थे, वे ऐसे प्रसंग आनेपर ग्रहोंका अनुष्ठान करनेतक वहम या अन्ध-श्रद्धा के भक्त बन गये । क्योंकि कर्त्तव्य-कर्मोंमें ही नहीं, बल्कि काम्य-कर्मोंमें भी आसक्ति, कर्त्तव्य-कर्ममें भी राग-द्वेषका प्रभाव और ज्ञानका अभाव, ये बातें किसीको सहज स्थितिमें टिकने दें, सो असम्भव है ।

तीन शक्तोंकी अधिक चर्चा—अिन तीन शक्तोंकी अधिक चर्चा करना यहाँ निरर्थक न होगा । क्योंकि यदि अिन तीन शक्तोंकी यथावत्-सिद्धि न हो, तो वह न केवल सहज-अुपासना अथवा काम-द्वारा अुपासना न रहेगी, बल्कि कर्म-जड़ता, जड़वादिता या तीव्र असन्तोष उत्पन्न करेगी । सहजोपासनाका ऐसा परिणाम आ सकता है, इसीसे हम इस बातका भी पता लगा सकेंगे कि अिन शक्तोंकी सिद्धिके साधनके तौरपर स्तवन-अुपासना हमारी क्या सहायता कर सकती है ।

तो अब हम पहली शक्तिको लें । इस सिलसिलेमें हमें किसी असामान्य महात्माका विचार नहीं करना है । बल्कि हम ऐसे मनुष्योंको ही दृष्टि-ग्रथमें रखेंगे, जो साधारण हैं, किन्तु विचारशील और कर्त्तव्य-पालनमें प्रयत्नशील हैं ।

ऐसा मनुष्य शायद ही यह कह सकेगा कि मैं कर्तव्य-कर्मोंके सिवा दूसरे कौनो कर्म करता ही नहीं। बल्कि अगर सच पूछा जाय और अगर हम अपने ही जीवनका परीक्षण करें, तो हमें मालूम पड़े बिना न रहेगा कि हम प्रतिदिन ऐसे कौनो कर्म करते हैं, जो न केवल कर्तव्य-रूप नहीं होते, बल्कि निश्चित रूपसे अकर्म (न करने योग्य) भी होते हैं, और इस बातको जानते हुअे भी हम उन्हें किये बिना नहीं रह सकते।

यत्नशील रहे तो भी सुझका भी हरे मन,

अनुमत्त अन्द्रियाँ सारी बलसे विषयों-प्रति।

स्वच्छन्द अन्द्रियों-पीछे मन जो दौड़ता रहे,

देहीकी सो हरे प्रज्ञा नौका ज्यों वायुसे बहे।*

जबतक हमारी वास्तविक जीवन-स्थिति इस प्रकारकी हो, तबतक यह कहना मुश्किल है कि हमारी सारी कर्म-प्रवृत्ति आश्वरोपासना-रूप है। हाँ, अपने कुछ कर्मोंके सम्बन्धों शायद हम यह दावा कर सकें, परन्तु सब कर्मोंके सम्बन्धों नहीं। अब जिन कर्मोंको हम आश्वरोपासना-रूप नहीं बता सकते, उनके सम्बन्धों हमें अपना चित्त शुद्ध करना, और उनसे अलग हटनेका बल प्राप्त करना हमारे लिये अभी बाकी है। फिर कर्तव्य-रूप लगते हुअे भी जिन कर्मोंको हम नहीं कर सकते, और इसलिये सत्यके मार्गपर नहीं चल सकते, उनके लिये भी हमें अभी शक्ति प्राप्त करनी है।

जो कर्म हमारी अनिच्छा होते हुअे भी हो जाते हैं, और जिन्हें अिच्छा होते हुअे भी हम नहीं कर सकते, उनके लिये सच्चे आदमीका हृदय व्यथित होता रहता है। किसीका अपराधी जैसे उससे क्षमा माँगता हो, उसी प्रकार, — भक्तकी भाषामें कहें तो, और आश्वरकी व शानीकी भाषामें कहें तो — अपने सदसद्-विवेकसे क्षमा माँगनेकी उसकी भावना रहती है।

* यत्ततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चिनः।

अिन्द्रियाणि प्रमाथोनि हरन्ति प्रभं मनः॥

अिन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनु विवोचने।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नामिवाभनन्ति॥

(गीता अ० २ : ६० व ६७)

अस व्यथित अन्तःकरणको मनुष्य किस प्रकार शान्ति दे ?

अब दूसरी शर्त यह है कि अपने कर्त्तव्योंका पालन करते हुअे मनुष्यको अुनमें भक्ति-भाव रखना चाहिये ।

साधारण मनुष्यके लिये कर्त्तव्य-निष्ठा और भक्तिमें काफ़ी अन्तर रहता है ।

अुदाहरणार्थ, यदि कोअी शिक्षक अपने सब विषयोंको जी-जानसे मेहनत करके और वैज्ञानिक पद्धतिसे पढ़ता हो, तो कह सकते हैं कि वह अपने कर्त्तव्यका ठीक-ठीक पालन करता है; किन्तु यह हो सकता है कि वह अनेक विषयोंकी पढ़ाअी तो ठीक-ठीक कराता हो, पर अुनमें अुसका अुनुराग न हो—पाठशाला या अपने पेशेके प्रति वफ़ादारी और विद्यार्थियोंके प्रति कर्त्तव्य-भावके कारण ही वह अुन्हें पढ़ा देता हो । वचनसे मिली हुअी तालीमके कारण बाज़ लोगोंका स्वभाव ही अैसा बन जाता है कि जिन कामोंके लिये अुनके मनमें प्रेम या श्रद्धा न हो, बल्कि अरुचि हो, तो भी यदि अुनका भार अुनपर आ पड़े, तो वे अुन्हें अुतनी ही मेहनतसे करते हैं, जितनी अुनमें आसक्ति रखनेवाला कोअी मनुष्य न करेगा । अैसा मनुष्य कर्त्तव्य-निष्ठ है, कर्मयोगी है । परन्तु यह नहीं कह सकते कि अुसे अपने कर्ममें भक्ति या अुनुराग भी पैदा होता है । वह अपने कर्म-योगको तो बराबर साधता है, पर अुसके द्वारा वह अीश्वरोपासनाका समाधान नहीं प्राप्त कर सकता । क्योंकि अीश्वरोपासनासे केवल बुद्धिको ही समाधान नहीं मिलता, बल्कि भावनाको भी तृप्ति मिलती है । ‘मैंने अपना फ़र्ज़ अदा कर दिया ।’ यह समाधान ही मनुष्यको हमेशा सन्तोषजनक प्रतीत नहीं होता । बल्कि जिन कर्मोंमें मनुष्यकी निष्ठा होती है वे ही जब कर्त्तव्य-रूप भी होते हैं, और अुन्हें वह यथावत् पूर्ण कर सकता है, तभी अुसको पूरा-पूरा समाधान मिलता है । जब-तक अैसा नहीं हो पाता तबतक मनुष्य प्राप्त कर्त्तव्योंको करते हुअे भी, अनजानमें ही अपने मनोनुकूल कर्म-मार्गकी खोजमें रहता है, और तब-तक वह कुछ-कुछ असन्तुष्ट भी रहता है ।

अस असन्तोषकी आग और अनुकूल कर्म-मार्गको प्राप्त करनेकी व्याकुलताका शमन वह किस प्रकार करे ?

अब तीसरी शर्त — मनुष्य भले कर्तव्य-कर्ममें ही प्रवृत्त रहता हो, कभी अकर्तव्य न करता हो, कर्तव्यके प्रति मनमें भक्ति और निष्ठा भी अनुभव करता हो, फिर भी यह हो सकता है कि वह सहज-अपासना की सिद्धिको प्राप्त न कर सके, क्योंकि वह अज्ञान है।

“ जिसके अधोन चलता सब कर्म-चक्र ” इस नियमको यदि वह न समझता हो, कर्मके परिणामके विषयमें भुलानेमें पड़ा हो, यह पता न पड़ता हो कि कर्मका यह सारा खटाटोप आखिर क्यों है, तो ऐसी दशामें सब कर्मोंका यथार्थ पालन करते हुअे भी मनुष्यको शान्ति या समाधान नहीं मिल सकता।

किसी चतुर कविने ब्रह्माको ‘ कर्म-जड़ ’ कहा है। सुबहसे शाम-तक बस सर्जन, सर्जन, सर्जन — यही ब्रह्माका काम माना गया है। कुदरतमें लाखों जीव, बंस, दूसरे ही क्षण मरनेके लिये पैदा होते दिखायी देते हैं। जिन असंख्य जीवोंको बचाया नहीं जा सकता, उन्हें पैदा करनेका आखिर क्या प्रयोजन है, यह शंका खड़ी होनी स्वाभाविक है। और यह काम करनेवाला कोअी ब्रह्मा-जैसा व्यक्ति हो, तो ऐसी शंका अठ सकती है कि वह ‘ कर्म-जड़ ’ अर्थात् बिना विचारे ही सर्जन-कर्म करनेवाला होगा।

कर्मके विषयमें तीन प्रकारकी जड़ता हो सकती है।

अिनमेंसे दो प्रकारकी कर्म-जड़ताका बहुत अच्छा आलेखन कविवर रवीन्द्रनाथने अपने ‘ अचलायतन ’ में किया है। उसमें वर्णित शोणपांशुओंको कर्मके सिवा कोअी दूसरी बात सूझती ही नहीं। किसी भूत-पलीतकी तरह उन्हें सदा कोअी-न-कोअी काम चाहिये ही। अपयोगी हो या अनुपयोगी, हितकर हो या अहितकर, नीतियुक्त हो या अनीतियुक्त हो, अिन सबका विचार किये बिना ही बस ‘ कुछ काम जरूर करना चाहिये ’, यही उनका स्वभाव होता है। वगैर कामके वे शान्त नहीं बैठ सकते। कर्ममें कब प्रवृत्त होना चाहिये, और कब उसमेंसे निवृत्त होना चाहिये, अिन दोनों बातोंका निर्णय करनेके लिये ज्ञानकी अपेक्षा रहती है। जैसे प्रवृत्ति आवश्यक है वैसे ही परावृत्ति या निवृत्ति भी कभी-कभी आवश्यक होती है। शोणपांशु सिर्फ पहली ही बात जानते थे। अपनिषद्कारके शब्दोंमें उनका वर्णन इस प्रकार है—

अविद्यायां बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था अित्यभिमन्यन्ति बालाः ।
यत्कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात्तेनातुराः क्षीणलोकाश्च्यवन्ते ॥*

(मुण्डक — १. २. ९.)

‘अचलायतन’ के स्थविर दूसरी प्रकारके कर्म-जड़ हैं। ये लोग निवृत्तिमार्गी तो नहीं, किन्तु काल्पनिक कर्म-काण्डमें मशगूल हैं। ये शोण-पांशुओंके सामान्य कर्म-योगमें रही ऐकाङ्गिताको जानते हैं, परन्तु उससे प्रभावित होकर ये उसके आवश्यक भागका भी निरादर करते हैं। फिर भी चूँकि अिनमें सुखकी वासना शोणपांशुओंसे कम नहीं होती, जिसलिये अिन्होंने अपना एक काल्पनिक कर्म-काण्ड रच डाला है। अिनके हृदय शोणपांशुओंसे भी अधिक शुष्क हैं। अतएव अिनमें शोणपांशु-ओंकी स्वाभाविकता नहीं, तो फिर दर्भकोंकी सरलता तो कहाँसे होगी? जिस दृष्टिसे ये शोणपांशुओंकी अपेक्षा भी अधिक जड़ हैं।

तीसरे प्रकारकी कर्म-जड़ता, ऐकाङ्गी निवृत्ति-रूप है। कर्म-मार्ग संकटोंसे भरपूर है। कर्म-लोक नाशवान है। प्रत्येक कर्म शुभ-अशुभ फलदायी है। विचारसे इस बातको जानकर वह कर्म-मात्रका बल-पूर्वक त्याग करता है। परन्तु यह ऐकाङ्गी विचार है। जिस प्रकार तृफ़ानमें पड़े जहाज़का कोअी कप्तान यह देखकर कि लोगोंको डोंगियोंमें उतारनेमें भी जोखिम है, और अिधर सत्रको बचाया भी नहीं जा सकता, किसी को भी बचानेकी कोशिश न करे; अथवा कोअी शस्त्र-वैद्य, माता या बच्चा दोमेंसे किसी एककी हत्या होगी ही, इस विचारसे नस्तर ही न लगाये, उसी प्रकारकी यह निवृत्ति कही जा सकती है। यह भी एक प्रकारकी कर्म-सम्बन्धी जड़ता ही समझी जानी चाहिये।

वस्तुतः यह जान लेना तो बहुत आवश्यक है कि कर्म-लोक नाशवान है, और संकटोंसे भरा है, और शुभ-अशुभ दोनोंसे भिन्न है। परन्तु ऐसा जानकर भी प्राप्त परिस्थितिमें यथाशक्य ज्ञान और विवेक-बुद्धिका उपयोग करके हमें अुचित कर्म करना है।

* अनेक प्रकारकी अविद्यामें फँसे हुअे ये अज्ञानी (बालक) “हम कृतार्थ हैं,” ऐसा अभिमान रखते हैं। रागके बश होनेके कारण ये कर्म-मार्गी अज्ञानी ही हैं। जिसलिये दुःखी होकर और सब प्राप्तिओंकी खोकर नीचे गिरते हैं।

संसारके श्रमजीवी लोगोंका जीवन अनेकांशमें आवश्यक कर्म करनेमें ही जाता है। अनावश्यक अतःवे जिन्हें कर्त्तव्य-रूप नहीं कह सकते ऐसे कर्म करनेकी गुंजायिश उन्हें बहुत कम होती है। यदि कर्त्तव्य-कर्मोंके केवल आचरणसे ही जीवन कृतार्थ हो सकता हो, तो किसानों और मजदूरोंको सबसे अधिक कृतार्थताका अनुभव होना चाहिये, और उनका सबसे अधिक विकास हो जाना चाहिये। परन्तु कर्म-योगके साथ जो ज्ञान-दृष्टि होनी चाहिये उसके न होनेसे उनकी स्थिति भी अपूर्ण ही है; और असलमें जगत्के 'अन्नदाता' होते हुए भी वे सबसे अधिक पीड़ित स्थितिमें रहते हैं।

परन्तु जीवनके संस्कारोंको बदलनेके विषयमें बुद्धिकी शक्ति बहुत सीमित सिद्ध होती है। उसके लिये बुद्धिके अलावा भावना-बलकी भी जरूरत है। इस बलके अभावमें बुद्धिमान वर्ग भी दूसरे प्रकारसे कर्म-जड़ बन जाता है।

अस सबका सार यह है कि कर्म-योग ही अीश्वरोपासना है, (Work is worship) यह सूत्र पूर्ण-रूपसे सत्य नहीं है। हाँ, यह सच है कि कर्म-योग अीश्वरोपासनाका एक अंग, और महत्त्वपूर्ण अंग, अवश्य है। यह भी भले ही कहा जाय कि पूर्ण विवेकी और संयम-सिद्ध मनुष्यके लिये यही एक अंग बाकी रहता है। परन्तु तबतक कर्मयोगका आचरण करते हुए भी कर्म-योगको सहज उपासना बनानेके लिये जिन शक्तोंकी पूर्ति आवश्यक है वह केवल कर्मयोगसे ही नहीं हो सकती, बल्कि दूसरी तरहसे की जानी चाहिये। जिस प्रकार वैद्यक-शास्त्रके विद्यार्थी का केवल शरीर-विज्ञान और दवा-दारूकी जानकारीसे काम नहीं चल सकता, बल्कि उस शास्त्रके भूमिका-रूप पदार्थ-विज्ञान, रसायन-शास्त्र, वनस्पति-शास्त्र अत्यादि विषयोंका भी अध्ययन करना पड़ता है, और फिर अिन सबका उपयोग वैद्यकमें करना होता है, उसी प्रकार जिसकी धारणा कर्म-योग द्वारा ही जीवनका लक्ष्य सिद्ध करनेकी हो उसके लिये भी ज्ञान और भक्तिको पुष्ट करके उसका उपयोग कर्म-योगमें करनेकी आवश्यकता है। दूसरे शब्दोंमें, उसके लिये कर्म-योगके अलावा और

तरहसे भी अश्वरोपासना करना वांछी रहता है। वह दूसरी रीति है, स्तवन-अुपासना की।

स्तवन-अुपासनाका 'नेति' स्वरूप — अिस तरह, असत्यसे छुटने और सत्यके अनुसरणका बल पानेके लिये जिस ऐकाग्रताकी ज़रूरत है, उसकी प्राप्तिके लिये, भावनाके अनुशीलनके लिये, और जिस-जिस प्रकारके ज्ञानके बिना हम खुद अपने ही बनाये कर्म-जालमें फँस जाते हैं, उस ज्ञानकी वृद्धिके लिये, सांसारिक कर्मोंको करते जाना और उसीको अश्वरोपासना मान लेना काफ़ी नहीं है, बल्कि ऐसी प्रवृत्तियोंका स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है, जिनमें सांसारिक कर्मोंका सम्बन्ध न हो।

सांसारिक कर्मोंको स्वाभाविक प्रवृत्ति माननेकी हमें आदत है। अिसलिये, सम्भव है कि हमें स्तवन आदि प्रवृत्तियाँ कृत्रिम मालूम हों, और जहाँ अेक बार अुन्हें कृत्रिम समझ लिया कि फिर अुनकी तरफ़ अरुचि हो जाना मामूली बात हो जाती है। परन्तु सच पूछिये तो सांसारिक कर्म होने मात्रसे कोअी प्रवृत्ति स्वाभाविक नहीं हो जाती, और न स्तवन आदि विषयक होनेसे कृत्रिम हो जाती है। सांसारिक कर्मोंमें भी कृत्रिम प्रवृत्तियोंका टोटा नहीं है। जो-जो प्रवृत्तियाँ दूसरोंको चकाचौंध करनेके लिये की जाती हैं वे सब कृत्रिम ही हैं। धर्म-प्रवर्तक मन्दिर, मसजिद, होम, पूजा आदिकी आडम्बर-युक्त विधियाँ रचकर जिस प्रकार धर्मको कृत्रिम बना देते हैं, उसी प्रकार राज-पुरुष भी बड़े-बड़े भव्य दृश्योंका आडम्बर रचते हैं। दिल्ली-दरबारका भव्य आडम्बर और किसी आचार्यके स्वागतका भव्य आडम्बर, दोनों, अेक ही कोटिके हैं।

मतलब यह कि स्तवन-अुपासनाको महज़ अिसलिये कि वह स्तवन है, कृत्रिम प्रवृत्ति कहना ठीक नहीं। हरअेक मनुष्य कभी-न-कभी स्तवन करता ही है। किसी कारणसे वह स्तवन करनेकी शक्ति खो बैठा हो, तो भी कभी-कभी अैसा समय आता है, जब वह स्तवनकी अिच्छा करता है, परन्तु शक्ति न रहनेके कारण खिन्न होता है। कृत्रिमताके लिये भी आधार तो अाखिर स्वाभाविक ही होना चाहिये। अतः यदि कोअी यह आक्षेप करे कि स्तवन-अुपासनापर कृत्रिमताकी बहुत बड़ी अिमारत खड़ी की जाती है, तो अुसे मंज़ूर करना पड़ता है। अैसी अनावश्यक और

अपासना

आडम्बरवाली रचनाको तोड़ डालना ही उचित है। और यह ध्यानमें रखना ज़रूरी है कि उसे न तोड़ने देनेका आग्रह ही स्तवन-अपासनाके प्रति न केवल अवधि उत्पन्न करता है, बल्कि उसके आवश्यक तत्वोंका भी अस्वीकार करनेका अल्ट्रा हठ पैदा करता है।

तब, हमें पहली बात यह माननी पड़ेगी कि हम स्तवन-अपासना मंजूर करेंगे, परन्तु उसकी शुद्धिके लिये उसके स्वरूपमें जो कुछ फेरफार ज़रूरी होगा, उसे करनेमें नहीं हिचकेंगे। व्यक्तिगत अपासनामें तो फेरफार करनेमें कोई दिक्कत पैदा होती है। यह सामुदायिक अपासनामें फेरबदल करनेमें मुश्किल पैदा होती है। अगर बात सामुदायिक अपासनापर खास तौरसे लागू होती है। अगर जिस फेरफारसे पुरानी परम्परायें टूट भी जाती हों, तो भी हर्ज नहीं। यदि हम जिस बातको स्वीकार करनेके लिये तैयार न हों, तो सामुदायिक स्तवन-अपासना लड़ाई ही रहेगी। और केवल क्षणिक घन, यौवन या सत्ताके मदसे अन्ये बने हुये लोगोंके लिये ही नहीं, बल्कि अच्छे प्रामाणिक आस्तिकोंको भी वह नामंजूर और ना-आकर्षक रहेगी।

फिर, कर्म-योगका जो महत्व अपूर बताया गया है, उसमेंसे यह भी निकलता है कि स्तवन-अपासना कर्म-योगका विरोध करनेवाली या उससे मेल न रखनेवाली न होनी चाहिये; बल्कि कर्म-योगको शुद्ध करनेवाली और केवल कर्म-योगमें रही कमीकी पूर्ति करनेवाली होनी चाहिये।

स्तवन-अपासनाकी 'अति' याँ — किसी भी धर्म या सम्प्रदायकी विधियों आदिको अलगा-अलगा करके उसकी अपासनाकी जाँच करनेसे उसमें तीन बातें दिखायी देंगी या दिखायी देनी चाहियें : (१) परमात्माके साथ, अथवा जिस ऐतिहासिक या काल्पनिक व्यक्तिके प्रति परमेश्वरका भाव हो उसके साथ, अनुसंधान करने (दिल जोड़ने, ली लगाने) का प्रयत्न; और (२) चित्तमें सात्विक, पवित्र और प्रसन्नकारी भाव लानेका प्रयत्न; और (३) परमात्मा, जगत, जीवन या धर्माधर्मके विषयमें विचारोंको साफ करनेका प्रयत्न।

परमात्माके साथ दिल जोड़नेके प्रयत्नमें अपासक परमात्माके कुछ समीप होनेका प्रयत्न करता है। 'अपासना' शब्दके धात्वर्थमें ही यह

भाव है। परमात्मा क्या है और कहाँ है, यह वह खुद अभी जानता नहीं; अगर दोनोंके बारेमें खुलासा करने जाता है, तो वह गलत भी हो सकता है। फिर भी, जन्म-जात बुद्धिसे (instinctively) वह उसको समझता हुआ प्रतीत होता है। और जैसे किसी अत्यन्त प्रिय मित्रके दूर रहते हुअे भी वह हमें अपने हृदयमें बसा हुआ लगता है, उसी तरह मानो वह उसके नजदीक रहकर उसके हृदयपर अधिकार किये हुअे है, ऐसा उसे प्रतीत होता है।

चित्तमें सात्विक, पवित्र और प्रसन्नकारी भाव उपजानेका प्रयत्न तरह-तरहके रूप लेता है। जैसे, नाम-स्मरण, धुन, विविध भाववाले भजन, पवित्र पुरुषोंके चरित्रोंका श्रवण-पठन-कीर्तन, स्तोत्रपाठ आदि। इनके सहायक-रूपमें स्नान, शुद्ध वस्त्र, अच्छा आसन, स्वच्छ स्थान, पुष्प, धूप, दीप, वाद्य, मूर्तियाँ, चित्र आदि अन्द्रियोंको खुश करनेवाली सामग्री होती है। मनुष्य-स्वभावकी एक दुर्बलताके कारण बहुतसे लोग और पुरोहित भी यह माननेकी भूल कर बैठते हैं कि ऐसे किन्हीं प्रकारों और उपकरणोंको जुटाना ज़रूरी ही है। अक्सर पुरोहितोंकी तरफसे मनुष्यको ऐसी भूलमें रख छोड़नेका ही प्रयत्न किया जाता है। परन्तु इस सम्बन्धमें और ज्यादा विचार करनेकी आगे ज़रूरत होगी। यहाँ उसके मूल अुद्देशको समझानेके लिये ही अितना अुल्लेख किया है।

विचार-शुद्धिके प्रयत्नमें किसी तात्विक ग्रंथ या सत्पुरुषकी वाणीका वाचन, भजन अथवा तात्विक चर्चा या प्रवचन आदि होते हैं।

यदि ऊपर किया वयान सही हो, तो स्तवन-अुपासना चाहे व्यक्तिगत हो या सामुदायिक, उसमें अिन तीनों तत्त्वोंको पोषण मिलना चाहिये।

अब हम पहले यह विचार करलें कि स्तवन-अुपासना व्यक्तिगत हो या सामुदायिक।

व्यक्तिगत या सामुदायिक ? — ‘प्रार्थना’ (स्तवन-अुपासना) का अतिशय महत्व जानने और बतानेवाले टैल्स्टॉयकी राय है कि —

“३७५, इस प्रकारकी प्रार्थना जनसमुदायमें नहीं हो सकती; बल्कि सोलहों आना जैसे अेकान्त स्थानमें ही हो सकती है, जहाँ किसी बाहरी चित्ताकर्षक वस्तुका अभाव हो।” (जीवन-सिद्धि)

अुपासना

यहाँ 'टॉल्टॉयके' 'अिस प्रकारकी' शब्द तो महत्वपूर्ण हैं ही; परन्तु अिनपर जोर देकर ही अिस बातकी चर्चा करना अुचित न होगा । क्योंकि यह कहनेमें कोअी हर्ज नहीं कि कुल मिलाकर टॉल्टॉयका रुख सामुदायिक स्तवन-अुपासनाके प्रतिकूल है । दूसरेके मार्ग-दर्शनके लिये बहुत खूब साहित्य निर्माण करनेका खटाटोप करते हुअे और अीसा-मसीहके सन्चे अनुयायी होनेकी अिच्छा रखते हुअे भी अुनका यह मत है — कि.

“हमारे झूठी श्रद्धामें फँसनेसे बचनेके लिये यह जरूरी है कि हम अपनी बुद्धिके सिवा दूसरे किसी भी मनुष्यपर विश्वास न रखें ।”
(सदर, कलम ३६२)

यह वदतो व्याघात जैसा तो है ही । परन्तु मनुष्य जब बहुत ठोकर खा चुकता है, तो अुसकी मनोदशा अैसी हो जाती है । अुसका अनुभव और प्रकोप अुपयोगी होता है, परन्तु अुसके निरूपणमें आवेश भर हुआ होनेसे वह पूरी तरह अुचित न हो, तो आश्चर्य न करना चाहिये । हम जानते हैं कि टॉल्टॉयसे प्रभावित होने पर भी गांधीजी सामुदायिक अुपासनापर बहुत जोर देते हैं । हजरत मुहम्मद भी अिसको बहुत महत्व देते हुअे दिखायी देते हैं । हालाँकि मैं समझता हूँ कि व्यक्तिगत अुपासनाको भी वे बहुत आवश्यक मानते थे ।

अिसलिये किसीके भी मतको प्रमाणभूत न मानते हुअे सामान्य अुपासनाको भी वे बहुत आवश्यक मानते थे ।
अनुभवसे और तात्त्विक रीतिसे ही हम अिसका विचार करेंगे ।
‘परमात्माकी साधना’ वाले प्रकरणमें नीचे लिखे अनुसार दो मुद्दे पेश किये गये हैं :

- (१) अनुसन्धान या लौ लगानेके लिये कुछ अंशतक अेकाकी चिन्तनकी अपेक्षा है ही । (अेकाकीका अर्थ मनुष्य-समाजसे बिलकुल ही दूर रहना नहीं है, बल्कि उस शान्तियुक्त स्थानमें चिन्तन करना है, जहाँ दूसरे खलल न डाल सकें ।) और,
- (२) अनुसन्धानके लिये कुछ हद तक सत्संगकी भी जरूरत होती है । (सत्संगका अर्थ है, अपनेसे विशेष पवित्र जनोंका सहवास और समान प्रकृतिके श्रेयार्थिक साथ अुपासनामें सहयोग ।)

वात यह है कि परमात्माके साथ लौ लगानेकी वृत्ति जब किसीके मनमें उठती है, तो उसे निरुपाधिकताकी — दूसरे किसी काम या व्यक्तिसे खलल न पहुँचनेकी — आवश्यकता मालूम होती है। शोर-गुल और दूसरे काम या आदमीकी हरकत पसंद नहीं आती। जिस वृत्तिकी तीव्र स्थितिमें — टॉल्स्टॉयके शब्दोंमें 'अुच्चतम आध्यात्मिक मनोदशाके समय' — वह अपनी श्रुपासना अेकान्तमें ही करना चाहता है। परन्तु जब अितनी बहुत ही अँची मनोदशा न हो, तब यह आवश्यक नहीं कि अधम मनोदशा ही हो। बड़ेसे बड़े भक्तको भी 'अुच्चतम मनोदशा' से नीचेकी मध्यम मनोदशा आती है, और साधारण लोगोंको तो बड़े अंशमें मध्यम मनोदशाका ही अनुभव रहता है। यदि अैसे समय परमात्माका अनुसन्धान न कर सके, तो भी जिस प्रकार उसका स्मरण तथा भक्ति आदि कोमल भाव और धर्माधर्म तथा तत्त्व-विचार करनेकी वृत्ति रहती है, जिससे उस स्थितिमें पहुँचनेके लिये ये सीढ़ीका काम दे सकें। अैसी स्थितिमें वह अपनी समान-रुचिके दूसरे लोगोंका सहयोग खोजता है। जो जिस प्रकार सहयोग चाहता है, वह हर किसीको अिकट्टा करना नहीं चाहता। अिच्छासे या अनिच्छासे चाहे जैसे लोगोंके अिकट्टा होनेकी अपेक्षा तो वह अकेला रहना ही पसन्द करेगा।

मनुष्योंका कुछ भाग जिस मझली स्थितिका होता है। अर्थात्, न केवल अेकान्तमें ही प्रयत्न कर सके अैसी तीव्र वृत्तिवाला ही और न अैसा ही जो केवल समुदायमें ही अैसा प्रयत्न करना चाहता है; बल्कि वह कुछ अेकान्तमें भी अनुसन्धान करनेकी अिच्छा रखता है और यदि समान रुचि रखनेवाले दूसरे साथी मिल जायँ, तो सुनका सहवास भी चाहता है। बहुत लोग तो सामुदायिक स्तवनमें भाग लेते लेते व्यक्तिगत श्रुपासना करने लग जाते हैं। जैसे जैसे अैसे व्यक्ति अपने प्रयत्नमें आगे बढ़ते जाते हैं, वैसे वैसे वे अेकान्त प्रयत्नकी ओर अधिक झुकते जाते हैं, और जब समुदायमें बैठते हैं तो धीरे धीरे खुद मध्यविन्दुकी ओर आते जाते हैं, कोर (परिधि) पर नहीं रहते। सीधी-सादी भाषामें कहें तो वे अपने साथ अेक मण्डली बनाते जाते हैं और अपनी रुचिका स्वाद र रोंको लगाते जाते हैं। अैसे परिणामके कारण ही अैसा सहवास संग कहलाता

अपासना

है। और वह श्रम हेतुसे तथा सद्गुरुचिवाले मनुष्योंका होनेके कारण सत्संग कहलाता है। टॉल्स्टॉयने पाखण्ड-खण्डनके आवेशमें भले ही ऐसी भाषा अस्तेमाल की हो, जिससे समुदाय-मात्रका निषेध हो जाता है, परन्तु खुद उन्होंने भी सत्पुरुषकी संगत खोजी थी और उससे लाभ सुठाया था। जगतका अनुभव भी ऐसा ही है। जैसा कि तुलसीदासजीने कहा है —

मुदमंगलमय संत-समाज । जो जग जंगम तीरथराज ॥

और

विनु सत्संग विवेक न होखी ।

विना सत्संगके विवेकका — स्तवन-अपासनाके तीसरे अंगका — विकास नहीं हो सकता। इसलिअे टॉल्स्टॉयका निषेध सम्प्रदायों और सुनमें पोषित रुढ़ियों तक ही सीमित समझना सुचित है।

अस तरह अकसी रुचिवाले मनुष्योंकी परमात्माके साथ अनुसंधान करनेकी मध्यमवृत्तिमेंसे अकान्तिक अपासनाके अपरान्त सामुदायिक अपासना निर्माण हो जाती है। ठीक तरह वही हुई ऐसी अपासना अकान्तिक अपासनाके लिअे कभी घातक नहीं होती, बल्कि वह समुदायके व्यक्तियोंको असकी ओर ले जाती है। जो सामुदायिक अपासना ऐसा परिणाम न ला सके, उसमें कोअी दोष होना चाहिये।

तात्पर्य यह कि, यदि सामुदायिक स्तवन-अपासनाका स्वरूप ठीक ठीक हो तो वह :

१. व्यक्तिगत अपासनाकी मारक नहीं, बल्कि पोषक होगी; जिनमें व्यक्तिगत अपासनाकी वृत्ति तैयार नहीं हुअी है, सुनमें उसे पैदा करेगी।

२. मनुष्यको अपना श्रेय खोजने और समझनेके लिअे सद्गुरुओं और सत्पुरुषोंके परिचयकी जो जरूरत होती है, सुसकी पूर्तिका साधन बनेगी।

३. जिस प्रकार पाठशालाओंमें प्रचलित सांसारिक विद्याओंका अम्यास यदि विद्यार्थीमें अनु विद्याओंका खुद होकर ज्यादा अध्ययन करनेकी वृत्ति न सुपजा सके, तो वह निष्फल हुअा माना जायगा, वैसी ही बात अध्यात्मविद्याके विषयमें स्तवन-अपासनाकी समझनी चाहिये।

४. यह हो सकता है कि किसी खास मानसिक स्थितिमें मनुष्य व्यक्तिगत अुपासना ही करनेकी अिच्छा करे । ऐसा परिणाम आना अिष्ट है, और अुस समय यदि वह सामुदायिक स्तवन-अुपासनामें भाग न ले तो अुसमें दोष नहीं ।

५. भले ही सिद्धान्तके तौर पर यह न कहा जा सके कि सामुदायिक स्तवन-अुपासनासे मिलनेवाले सत्संगसे गुजरे बिना कोअी व्यक्ति आगे बढ़ ही नहीं सकता-ऐसा निरपवाद नियम है । फिर भी ऐसा कहीं सुननेमें नहीं आया कि कोअी मनुष्य अुसके बिना आगे बढ़ा हो । यदि कोअी अपवाद हो तो अैसे व्यक्ति अपना मार्ग खुद अपने आप निकाल लेते हैं ।

सामुदायिक अुपासनामें अुत्पन्न दोष — सामुदायिक स्तवनकी अुपयोगिता और आवश्यकता हमने देखी । अब अुसका स्वरूप ठहरा लेना अुचित है । लेकिन अिसके भी पहले स्तवन-अुपासनामें अुत्पन्न दोषों और अुनके कारणोंका विचार कर लेना ठीक होगा, जिससे हम भरसक अुनसे छूटनेका प्रयत्न कर सकें और अुनके प्रति जाग्रत रह सकें ।

अेक बार जहाँ सामुदायिक स्तवनकी अुपयोगिता तथा आवश्यकता मालूम हो गअी कि मनुष्यके अन्दर रही हुआ समाज-प्रियता अुसे समुदाय जुटानेकी प्रवृत्तिमें लगाती है । अेकाकी अुपासना करनेवालेको यदि कोअी दूसरा सौ फ्रीसदी समान रुचिका साथी मिल जाय तो अुसे — “अेकसे दो भले” अिस न्यायके अुनुसार मनमें अन्धता लगता है । तीसरा साथी यदि सौ फ्रीसदी अपनी ही रुचिका न हो, बल्कि नब्बे फ्रीसदी हो तो भी चल जाता है । अिस तरह धीरे धीरे संख्याका महत्व बढ़ता जाता है । हमारे साथ अुपासनामें अब दस आये, सौ आये, हजार आये, लाख आये—यह देखकर समुदाय बनानेवालेको तथा अुसके मूल साथियोंको अेक प्रकारकी कृतार्थता मालूम होती है । अुसका अभिमान भी होता ही है । ज्यों ज्यों संख्याके लिये रुचि बढ़ती जाती है, त्यों त्यों रुचिकी समानताका माप घटता जाता है; और जैसे विभाज्य और अविभाज्य अंकोंका महत्तम समापवर्तक अेक ही होता है, अुसी तरह अिस समुदायमें रुचिकी समानता वही रहती है, जो कमसे कम हो सकती है । आम तौर पर यह कह

अुपासना

सकते हैं कि जिस समुदायका महत्तम समापवर्तक बहुत करके वह व्यक्ति होगा, जो सुगमसे सुगम 'सा रे ग म' और सरलसे सरल तालमेंसे मिलता आनन्द परख सकता और उसकी रचि रखता हो। आमतौर पर संगीतकी अितनी देन और अभिरचि नब्बे फ्रीसदी मनुष्योंको मिली होती है।

समुदाय बनानेवालेका साथी खोजनेमें और प्राप्त करनेमें जैसा हेतु रहता है, वैसा उसके साथियोंमें सोलह आने नहीं रहता। जिससे संख्या बढ़ानेके लिये वे सबसे ज्यादा मेहनत करते हैं। उस मेहनतका स्वरूप होता है समुदाय और स्तवनको आकर्षक बनानेका। जिस वृत्तिमेंसे ही आकर्षक भवन, आकर्षक संगीत, धूप, दीप, आरती, घंटा, चित्र, फूलोंका शृंगार, प्रसाद अित्यादि अिन्द्रियाकर्षक सामग्रीका ठाट रचा जाता है।

यह हुआ अेक दोष। अब दूसरेका विचार करें।
 • परमात्मके साथ ली लगानेकी अिच्छामेंसे साधक या साधकोंका समुदाय किसी न किसी प्रकारकी स्तवन, भजन, पूजन आदिकी विधियाँ बना लेते हैं। साधक जब अेकाकी होता है, तो अपनी वृत्तिके अनुसार अपनी अुपासना-पद्धतिमें वह जब चाहे तब वैसा भी परिवर्तन कर सकता है। उसमें उसे दूसरेकी सुविधा असुविधा या वृत्तिका विचार नहीं करना पड़ता। परन्तु जब समुदाय हो जाता है, तो सबकी रचि और अनुकूलतायें देखनी पड़ती हैं, जल्दी जल्दी परिवर्तन नहीं किया जा सकता; स्तवन, भजन, पूजन अित्यादिके शब्द, राग, विधियाँ आदि नियत करनी पड़ती हैं। मानव-स्वभाव अेक तरहसे अिल्ली जैसा होता है। अपने विकासके लिये ही अिल्ली अपने आसपास अेक कोष्ट बना लेती है; परन्तु बादमें वह खुद उसीमें अन्दर अेसी पँस जाती है कि उस कोष्टको काटने पर ही वह बाहर निकल सकती है। अिसी तरह मनुष्य स्वनिर्मित विधियोंमें ही अैसा बँध जाता है कि उसमेंसे सरलतासे छूट नहीं सकता। अिल्लीमें तो कोष्टको काटनेका साहस और ज्ञान होता है, लेकिन बहुधा देखा गया है कि मनुष्य अितना साहस और ज्ञान नहीं दिखा सकता।

अति परिचित होनेके कारण, असली प्रयोजन न रह जानेके कारण, बदली हुई स्थितिके कारण, अथवा दूसरे किसी कारणसे, कुछ समय निकल जानेके बाद, ये विधियाँ भाव उत्पन्न करनेमें और परमात्माका भान करानेमें असमर्थ हो जाती हैं, और उनका पालन केवल यन्त्रवत् हो जाता है। जिसमें आश्चर्य करनेका या साधकोंको दोष देनेका कारण नहीं। जीवनमें दूसरे स्थानोंमें भी ऐसा होता है। जैसे हम मान सकते हैं कि रोगीकी सेवा-शुश्रूषासे बढ़कर दया-धर्म या प्रेम-धर्मका कार्य नहीं है, फिर भी रोजके परिचयके कारण हम बहुत बार देखते हैं कि नर्सका काम करनेवालेके मनमें ऐसा कोई भाव उत्पन्न नहीं होता। दर्दसे तड़पते बीमारको डाक्टर और नर्स कभी बार पीट भी देते हैं और यह भी देखा गया है कि वे उनके जख्मोंको भी दुखा देते हैं। वास्तवमें रोगीके प्रति जो अनुकम्पा मनमें उपजनी चाहिये, वह रोजमर्रा जिस दृश्यको देखते रहनेके कारण नहीं उपज सकती। वकीलका पेशा दरअसल अन्याय-पीड़ित व्यक्तिको न्याय-दान करानेकी अदात्त वृत्तिसे निकला है; परन्तु आज जिस पेशेसे मनमें यह भाव उठता हुआ शायद ही कहीं देखनेमें आता है, बल्कि आज तो यह पेशा मुक्किलकी मुसीबतसे लाभ झुठाकर अपनी जेब गरम करनेका ही हो गया है। इसी तरह अतिशय अदात्त स्तोत्र या भजन भी, नित्यपाठके कारण, मनमें भाव पैदा करनेमें निष्फल सिद्ध हो जाता है।

परन्तु, एक ओर जहाँ ऐसा होने लगता है, वहाँ दूसरी ओर, उन विधियों और स्तवनों पर प्राचीनताकी या किसी सत्पुरुषके सम्पादकत्वकी छाप लग जाती है, और प्राचीनता अथवा बड़ोंके संपादनका श्रुपासकोंके मनपर अतना जादू छा जाता है कि प्राण-संचार करनेका उसका मूल प्रयोजन न सधनेपर भी, उसमें परिवर्तन करनेकी हिम्मत नहीं होती। समुदाय उसीपर चिपका रहता है और उसका नियमित उच्चारण तथा उससे सम्बद्ध विधियोंके पालनको ही स्तवन-श्रुपासना मानने या बताने लगता है। उस समुदायके मनुष्यके लिये, जब वह उस समुदायके साथ न हो, निजी तौरपर उसके उच्चारण करनेका एक नियम बन जाता है और खानगी तथा सामुदायिक श्रुपासनाके संबंधमें अमुक विधिसे

अपासना

अमुक पाठ कर जाना ही बस है ऐसी अुसकी अेक मान्यता बन जाती मालूम होती है। स्तवन-अुपासनाके प्राणमें नहीं, बल्कि अुसके कलेवरमें अुसकी श्रद्धा स्थिर हो जानेसे अुसे छोड़नेकी हिम्मत अुसे नहीं होती। वह अिसमें अितना वैध जाता है कि जब किसी दिन वह किसी दूसरे समुदायमें पहुँच जाता है तो अुतनी ही शुद्ध परन्तु किसी दूसरे प्रकारकी स्तवन-अुपासना की हो तो भी अुसे यह खटकता रहता है कि मैंने आज स्तवन-अुपासना नहीं की, और वहाँसे घर आकर अपने समुदायका स्तोत्र-पाठ करता है। वह यह समझता है कि अपने समुदायके विधि-पालनमें ही अुपासना-सर्वस्व समाया हुआ है। सच पूछिये तो स्वामी-नारायण सम्प्रदायमें जिसे बाधितानुवृत्ति* कहते हैं, अुसीका यह संस्कार है।

* किसी भी काम करनेकी ऐसी पक्की आदत कि जरा भी विचार किये बिना अुस कामका अवश्य हो जाना बाधितानुवृत्ति है। शुदाहरणके लिये—जिस आदमीकी मँछर ताव देनेकी आदत पढ़ गयी हो वह मँछ मुँडा लेनेपर भी वह ऐसा करता हुआ देखा जाता है। और यदि मँछ हाथमें न आवे तो अुसे कुछ अटपटा लगने लगता है। सर वाल्टर स्काटके सम्बन्धमें ऐसा कहते हैं कि अुसके वगोंमें अेक लड़का हमेशा अुससे अपूर रहता। स्काट अुसके अपूर पहुँचनेका प्रयत्न करता, परन्तु सफल न होता। अेक दिन स्काटको पता लगा कि वह लड़का सबालका जवाब देते वक्त अपने कोटके बटनके साथ खिलवाड़ किया करता था। स्काटने अेक दिन तरकीबसे वह बटन काट डाला। फिर जब शिष्यने प्रश्न किया तो अुसके पाँव खड़े हुये और हाथ बटनकी तरफ झुके। हाथमें बटन आया नहीं। अिससे वह अितना घबड़ा गया कि जवाब न दे सका; बस, स्काट फौरन अपूर चढ़ गया।

ऐसी ही अेक बात अेक प्रसिद्ध बैरिस्टरकी है, जो भाषण देने वक्त अपने दोपीके साथ खिलवाड़ किया करता था। जिस वैष्णवकी टट्टी जानेके बाद नहानेकी आदत रहती है, अुसे वह अितनी दह हो जाती है कि सख्त बीमारीमें भी यदि वह न नहा सके तो अुसे यह बात कुछ खटकती रहती है। बाधितानुवृत्तिके संस्कारोंका बल ऐसा होता है, परन्तु बाधितानुवृत्तिसे हुये कर्मसे भाव-विशेषका जाग्रत होना एक जाता है, परन्तु वह न हो तो ऐसी घबराहट जरूर पैदा हो जाती है, मानो कोयी बात छूट गयी है। चाहे कितनी ही पुरानी आदत हो किन्तु जब हम अुस कामको करना छोड़ देते हैं, तो थोड़े-ही समयमें घबराहटका भाव पैदा होना बन्द हो जाता है।

स्तवन सामुदायिक हो या व्यक्तिगत, वह यदि केवल बाधितानुवृत्तिका संस्कार बन जाय तो उससे अपासकको विशेष लाभ नहीं होता। जब स्तवन-कर्मसे कोभी स्पष्ट भाव निर्माण होना बन्द हो जाय और उसके न करनेसे कुछ छूट गया है अतना ही लगे, तब समझना चाहिये कि अपासकके लिये यह स्तवन-विधि अब बेकार हो गयी है। स्तवन-अपासनाको तभी सफल समझना चाहिये, जब वह प्राणवान और सजीव रहे, उसका प्रभाव हमारे दिनभरके कामोंमें कुछ न कुछ मालूम हो, हममें सात्विक भावोंकी प्रेरणा करे, विचार जाग्रत करे और बल प्रदान करे!

एक और दोष, जो इसीमें समाने जैसा है, परन्तु उसकी विशेषताके कारण खास ध्यान दिलाने जैसा है, भाषासे उत्पन्न बाधितानुवृत्तिका है। अपासनाकी सफलताके लिये यह अत्यन्त आवश्यक है कि उसका प्रयोजन, उसकी विधिका अर्थ और अद्देश्य तथा उसके शब्दोंका रहस्य अपासक समझे और वह उसकी भावना जाग्रत करे। अपासक जिस भाषाको ठीक ठीक न समझता हो, अथवा इस तरह न समझता हो कि जिससे, अनुच्चारणके साथ उसका कुछ भी अर्थ उसके मनपर अंकित हो सके, तो ऐसी अपासना बाधितानुवृत्तिका संस्कार ही निर्माण करती है।

“जैसे बालक अकारण ही ‘माँ’ कह कर पुकार उठता है और इस तरह पुकारनेमें ही अमृततुल्य सुख अनुभव करता है, उसी तरह भाषा या ज्ञान या अर्थ किसीकामी विचार किये बिना, हे अनन्त, मैं तेरा नाम पुकारता रहता हूँ !”*

इस आशयका श्री रवीन्द्रनाथका एक गीत है। मैंने ऊपर जो दोष बताया है, उसके उत्तरमें यह गीत सामने रखा जाता है।

सच पूछिये तो प्रस्तुत चर्चाका इस गीतके भावके साथ कोभी सम्बन्ध नहीं। अपने प्रयत्नमें आगे बढ़ते जानेवाला अपासक जैसे समुदायके विषयमें परिधिसे केन्द्रकी तरफ और समुदायसे एकान्तकी तरफ झुकता जाता है, उसी तरह उसकी अपासना भी विविधता और विस्तारसे एकविधता और गाढ़ताकी ओर प्रगति करती है। शुरुआतमें उसकी अपासनामें अनेक भाव होते हैं, अनेक शब्द होते हैं, और मजन भी अनेक

अपासना

होते हैं। कभी वह स्तोत्र बोलता है, कभी धुन गाता है, कभी स्वाध्याय करता है, और कभी ध्यान लगाता है। उसके भजनों और प्रार्थनामें कभी प्रेमभाव होता है, कभी याचना होती है, कभी सकामता होती है, तो कभी निष्कामता ! परन्तु जैसे सभी नदियाँ धीरे धीरे समुद्र की ओर ही जाती हैं, वैसे ही उसकी तमाम प्रवृत्तियाँ और वृत्तियाँ धीमे धीमे किसी एक प्रमुख प्रवृत्ति और वृत्तिमें लीन होती जाती हैं। फिर एक ही वाक्य, एक ही शब्द, एक ही भाव उसके लिये बस हो जाता है। स्वप्न-अपासनाका स्वरूप यदि ठीक हो और अपासक की प्रगति ठीक होती जाती हो, तो ऐसा परिणाम आना चाहिये। कविवरका पूर्वोक्त गीत अनेक-विध अपासनामेंसे, अपूर कहे अनुसार, एकविध अपासना की तरफ जाते हुआ भक्तकी स्थितिका सूचक है। जिसमें कवि सुलभ अत्युक्ति भी है। क्योंकि, ऐसा अपासक खुद जो नहीं समझता है, वह तो बोलता ही नहीं है। परन्तु उसके विपरीत, जो कुछ समझता है उसमेंसे और सब छोड़कर सिर्फ

‘वदनीं तुझे मंगल नाम । हृदयीं अखंडित प्रेम ॥’
नामदेवकी इस स्थितिमें होता है। उसे ज्ञान या अर्थका विचार करनेकी जरूरत नहीं रहती। क्योंकि उसने भाषा-बाहुल्यका त्याग करके एक परिचितभाव और अर्थयुक्त ‘नाम’ ही पकड़ लिया है।
असलिये यह विचार कि अपासनाके पाठमें चाहे जो भाषा, चाहे जो अर्थ, या अर्थका अभाव हो तो भी हर्ज नहीं, मेरी दृष्टिमें गलत है। अर्थको अनुसन्धान करानेमें सफल नहीं होगा; बल्कि केवल अपासनाकी बाधितानुवृत्ति ही निर्माण करेगा। अत्र धर्मके सब लोगोंकी भाषा कम-से-कम अपासनाके लिये तो एक ही होनी चाहिये। यह बात अतनी महत्वकी नहीं, जितनी यह कि अपासना सत्य और अस्विकारको सन्मुख करानेवाली होनी चाहिये। मैं समझता हूँ कि औसाजी लोगोंने बायबिलकी मूल भाषाको न पकड़ रखकर लोक-भाषा द्वारा उसका उपयोग करनेमें अधिक समझदारी दिखलायी है, और मुसलमानोंने अरबीकी और हिन्दुओंने संस्कृतकी सुतपरस्ती की है।

यह मानना भी अचित है कि एक तरहसे भाषाका प्रश्न अतना सरल नहीं है। जिसे हम गुजराती, मराठी, हिंदी आदि जैसी मातृभाषा कहते हैं, उसमें भी संस्कृत (साहित्यिक) और प्राकृत (बोलचालकी) जैसे भेद पड़ ही जाते हैं। हमारी पुस्तकोंकी भाषा और गाँवोंके लोगों और घरवालों द्वारा बोली जानेवाली भाषा—अन दोमें फ़र्क है ही। और ऐसी संस्कारी भाषामें रचित स्तवन भी अतना सरल नहीं होता कि बिना समझाये ही समझमें आ जाय। परन्तु गीर्वाण संस्कृत और हिंदी आदि संस्कृतमें जो भेद है वह, यह कि संस्कारी हिंदीको एक दो बार भले ही समझाना पड़े, परन्तु फिर वह दुर्बोध नहीं रह सकती; क्योंकि यह प्रचलित भाषा है। गीर्वाण संस्कृतको दस बार समझाने पर भी जो उस भाषाकी शिक्षा नहीं पाये हुअे हैं, उन्हें वह अगम ही रहेगी। जब आजकी संस्कारी हिंदी व्यवहार हिंदीसे अतनी अधिक भिन्न पड़ जायगी कि केवल भाषा-शास्त्री ही उसे समझ सकें, तब तो उसमें बने स्तवन भी छोड़ ही देने होंगे।

अस तरह सामुदायिक स्तवनमें उत्पन्न होनेवाले दोषोंमें अुपासकोंकी संख्या वृद्धिका मोह और बाधितानुवृत्ति पैदा करनेवाला भाषा-मोह, विधि-मोह, तथा प्राचीनताका मोह—ये दोष गिनाये जा सकते हैं। अन दोषोंके उत्पन्न होते ही उन्हें दूर करनेकी जितनी सावधानी हम रख सकेंगे अतनी ही अपनी सामुदायिक अुपासनाको शुद्ध रख सकेंगे।

अुपासनाका स्थान—परन्तु सामुदायिक अुपासनाकी आवश्यकता स्वीकार करते ही उसके स्थानका प्रश्न खड़ा हो जाता है। अुपासनाका स्थान कैसा होना चाहिये, अस विषयमें श्री शानेश्वर लिखते हैं:

“जहाँ वनश्रीकी शोभाके कारण ही बैठे हुआँको अुठना अच्छा न लगे, जिसे देखते ही वैराग्यमें ओज आ जाता है, जिसका वास सन्तोषका सहायक होता है और मनको धैर्यका कवच पहनाता है, जहाँ अम्यास (अीश्वर चिन्तन) अपने आप होने लगता है और जहाँ ऐसी रम्यता अखंड बसती हो कि जिससे हृदयमें अनुभवका प्रकाश हो जाय, जिसके पास होकर जातेसे तपश्चर्याके मनोरथ (अुछलने लगते हैं) और पाखंडीके मनमें भी आस्था जड़ पकड़ ले, सहज अथवा अचानक जिस

मार्गसे जाते हुअे सकाम मनुष्य भी वापस लौटना भूल जाय; अिस तरह जो स्थान अनिच्छुकको भी वहाँ रोक ले, भटकनेवालेको बैठा दे, वैराग्यको हिलाकर जगा दे, जिसे देखकर किसी विलासीके भी मनमें ऐसा हो कि भोग-वैभव छोड़कर यहाँ शान्त होकर बैठ जाय; जो ऐसा सुन्दर और अति उत्तम स्थान दिखे (अुसे अुपासनाके योग्य स्थान कहना चाहिये) ।”

(ज्ञानेश्वरी)

परन्तु अिस विचारके अनुसार तो अुपासनाके स्थानको न तो कलामय और न ही कलाहीन रचनासे सुधारने या विगाड़नेका प्रयत्न करना चाहिये । अिसलिअे, अैसे स्थान पर न तो मंडप या तोरण चाहिये, न फूल या फल, न यज्ञवेदी या होम, और न चाहिये कोअी और पूजा-साधन, तम्बूरा या मजीरा । सुन्दर भाव-पूर्ण शब्द-चित्रित पर्दे या भाव-पूर्ण चित्र अथवा मूर्तियाँ भी वहाँ न रखी जायँ । मनुष्य अपने कंठमें जितने भाव भर सकता हो अुतने ही संगीत और भाव लेकर वहाँ आये, और अितनेसे प्रेरित होकर जितने आदमी आते हों वे भले ही आ जायँ ।

परन्तु यह याद रखनेकी जरूरत है कि मनुष्यका आचरण अिस तरहका नहीं रहा । जगह जगह मनुष्यने अपनी अकल बघारकर कुदरतको विगाड़नेका पुरुषार्थ किया है । पर्वतके भव्य शिखरोंने, समुद्रके विशाल तटोंने, नदीके किनारोंने मनुष्यको पहले पहल आकर्षित किया । परन्तु मनुष्यने वहाँ बैठकर स्तवन करनेमें ही सन्तोष नहीं माना । अुसने कहीं मन्दिर बाँधाकर, कहीं गुफा बनाकर, कहीं घाट बाँधकर, और कहीं कुंड बना कर अिन स्थानोंको पहले विगाड़ा । फिर अुस विगाड़को सुधारनेके लिअे खुले हाथ रुपया खर्च करके अपनी कलासे सुशोभित करनेका प्रयत्न किया । आप काशी जाअिये, नासिक जाअिये, मथुरा जाअिये, या आवू जाअिये, नदीके किनारों और पर्वतके शिखरों पर अींट-धूनेके ढेरोंकी कतार बाँधी हुअी दिखाअी देगी । मानो कोअी स्तवन-योग्य स्थान रहने ही न देना अमीष्ट हो, अिस तरह दानवीरों और कलाकारोंने कुदरतको विगाड़ डाला है ।

परन्तु, सामुदायिक अुपासनाकी आवश्यकता मान लेने पर जिस बात पर भी ध्यान जाना जरूरी है कि विलकुल कुदरतकी गोदमें रहना भी शक्य नहीं । पूर्वोक्त प्रकारका कोअी रमणीय स्थान सामुदायिक अुपासनाके लिये हम निश्चित करें । परन्तु वहाँ अेकत्र होनेका निश्चय करते ही क्या वहाँ वे सब सुविधायें न करनी पढ़ेंगी जो हमारे अुद्देश्यको सफल करनेके लिये जरूरी हैं ? बैठनेकी जगह साफ़ करनी होगी, आनेवालोंके लिये जगह तैयार करनी होगी, प्रवचनकारको सब कोअी देख और सुन सकें अैसी वेदी बनानी होगी—जिन सबसे प्रकृतिकी सुन्दरतामें बाधा जरूर पढ़ेगी, परन्तु उसके बिना छुटकारा भी कहाँ है ? और यदि अितना सम्य मान लेंगे हैं तो फिर बरसातके दिनोंके लिये वहाँ अेक छप्पर डाल लें तो क्या बुरा ? अब यदि छप्पर बाँधना मंजूर करते हैं तो कुदरतको तोड़े-मरोड़े बिना यह हो ही नहीं सकता, और यदि कुदरतको बिगाड़ना अनिवार्य ही हो, तो अुसे बिगाड़नेके पापके अवजर्में कहिये मनुष्यको अुसे अपनी कलासे सुशोभित करनेका भी प्रयत्न करना ही चाहिये ।

फिर, जहाँ दस आदमी अिकट्ठे हों वहाँ समय-पालनकी सुविधाके लिये कोअी न कोअी संकेत ठहराना पड़ता है । सुविधानुसार कहीं वह बाँगका, तो कहीं घण्टा, शंख, अित्यादि ध्वनिका स्वरूप लेगा । अब यदि ध्वनि और शोभाको रखना है तो फिर अुसमें संगीत, चित्रकला, कारीगरी अित्यादि आ ही जाते हैं । जिस प्रकार जैसे कंथाको चूहेसे बचानेका प्रयत्न करते हुअे संन्यासी गृहस्थी बन जाता है,* अुस तरह सामुदायिक स्तवन-अुपासनामेंसे भव्य देवालय बन ही जायेंगे ।

* अेक संन्यासीकी कथा (गुदड़ी) चूहा काट जाया करता था । अेक 'प्रेमी' भक्तने अुन्हें सलाह दी कि बिल्ली पाल लो । तदनुसार संन्यासी अेक बिल्लीका बच्चा ले आया । संन्यासी ठहरे भूतबत्सल ! खुद चाहे दूध न पियें पर बच्चेकी तो पिलाना ही चाहिये न ? हर रोज दूधकी मिक्षा माँग लेनेके बनिस्वत अुन्होंने अेक सज्जनसे गाय ही मिक्षामें माँग ली । अब गायकी रोज चराने ले जानेका धर्म प्राप्त हो गया । रोज किसके खेतमें चराने ले जायें ? तो अेक दूसरे सज्जनसे अेक जमीनका टुकड़ा दान ले लिया । जमीनके साथ खेती आ ही गयी ! जिस तरह धीरे धीरे संन्यासीसे फिर गृहस्थी बन गये ! और यह सब अेक कंथाको बचानेके खातिर !

फिर शहराती जीवनमें कुदरती स्थान ही शक्य नहीं । जिससे, वहाँके लिये कुदरतकी गोदमें बैठनेका नियम नहीं बन सकता । वहाँ तो 'कुछ न कुछ कृत्रिम रचना करनी ही पड़ती है और उसे मनुष्य अपनी बुद्धिसे जितनी भव्य और पूजन योग्य बना सके उतनी बनानी अुचित है ।

अिस प्रकार आवश्यक रचना और पाखण्ड-वर्धक रचनाकी सीमा निश्चित करना एक मुश्किल पहेली है ।

यदि हम अिस बातके लिये बहुत अुत्सुक हों कि हम पाखण्ड-प्रवेशको कमसे कम सुविधा दें, तो अिसका अुपाय किया तो जा सकता है; परन्तु मुझे आज यह आशा नहीं होती कि अैसे सुझावपर अमल होगा । क्योंकि सामुदायिक अुपासनाको लोग केवल उपासनाके लिये ही नहीं अपनाते हैं, बल्कि अनेक राजकीय, सामाजिक, स्वार्थी, परमार्थी अुद्देश्योंके लिये भी अपनाते हैं और अिसलिये उन्हें पाखण्ड-प्रवेशसे दिलगीरी नहीं होती ।

फिर भी, जिस तरह दूसरी अनेक बातोंमें लोग किसीके योग्य सुझावको भी चाहे न मानें, परन्तु उसकी सत्यताको माने बिना अुन्हें चलता नहीं, उसी प्रकार मेरे सुझावे उपायकी योग्यताको तो लोग मानेंगे अैसी मुझे आशा है ।

अेक प्रसिद्ध महाराष्ट्रीय सन्तका हर साल पंढरपुरकी यात्रा करनेका नियम था । अुन्होंने यह नियम बना रखा था कि जब पंढरपुर जाते, तब अपनी झोंपड़ीमें आग लगा देते और जब यात्रासे लौटकर आते, तो नयी झोंपड़ी बनाते ।

सामुदायिक अुपासनाके स्थानके लिये हम भी यदि अैसा ही कोअी नियम बना लें, तो पाखंडी रचना और आवश्यक रचनाके बीचकी कामचलाअू सीमा हमारे हाथ लग जायगी । अुपासनाके लिये अेक ही स्थानमें अेक सालसे ज्यादा बार अेकत्र न हों और स्थानान्तर करते समय पिछले स्थानकी सामग्री नये स्थानमें न लगाअी जाय । अैसा करनेसे हम बड़ी बड़ी अिमारतों, मूर्तियों, सोनाचौंदीके शिखरों, संगमरमरकी पट्टियों और खम्भोंकी रचनाकी शृंखलामें नहीं पड़ेंगे, गर्वका कारण बनने-जैसी बड़ी घण्टा भी नहीं बाँधेंगे, वाद्य-समूह भी नहीं रखेंगे । फिर भी, बैठनेकी सुविधा करेंगे, अुत्के लिये लीपेंगे या रेती बिछायेंगे । चौमासेमें

बचावका अन्तिमजाम करेंगे और जिसपर श्रद्धा होगी ऐसे किसी अकाध व्यक्तिकी तस्वीर लगा देंगे । चार पैसेके दिये या अकाध लालेनसे काम चला लेंगे । जब अमंग होगी तो पत्तेके तोरण लटका लेंगे, या कामचलाअू मंडप खड़ा कर लेंगे । किसी असाही भक्तको हर साल नया अकतारा और करतालकी जोड़ी ला देनेमें कोअी दिक्कत नहीं होगी ।

अिस तरह अुपासनाके स्थानकी व्यवस्था होगी ।

अुपासना पाठ — अिसी तरह अुपासना केवल बाधितानुवृत्तिका संस्कार न बन जाय, अिसलिअे अुचित होगा कि अेक ही स्तवनपाठको पकड़कर न रखनेका नियम बनाया जाय । सालमें अेक या दो बार मी सारा पाठ या अुसका कुछ पाठ बदल दिया जाय, तो यह अिस मूढ़ाग्रहको छोड़नेमें अुपयोगी हो सकेगा कि पाठ-विशेषके द्वारा ही अीश्वर-स्तवन किया जा सकता है । अुसी तरह यदि परिचित पाठसे भावोंका अुत्पन्न होना रुक गया हो, तो अुसे फिर जाग्रत कर सकता है ।

अलवत्ता, नये पाठका यह अर्थ नहीं कि पुराने पाठका भाव मी नयेमें न आये । अिस विषयमें तो, जैसा मैं आगे बताअूंगा, भाव और प्रज्यता अेक ही हो सकती है, भले ही स्तवनकी अूर्मि और काव्य जुदा हो और प्रबन्ध-रचना भिन्न प्रकारकी हो ।

अिस भावकी बातपरसे सामुदायिक-स्तवनमें क्या क्या न होना चाहिअे, अिसका भी विचार कर लें —

१. व्यक्ति यदि सकाम होंगे, तो व्यक्तिगत अुपासना कामनाके लिअे, और श्रेयार्थी होंगे तो निष्काम होनेकी अिच्छासे करेंगे । परन्तु, सामुदायिक अुपासना व्यक्तियोंकी या समुदायकी कामनाओंकी सिद्धिकी अिच्छासे होना अनुचित है । बहुतेरे धार्मिक संप्रदायोंने सकाम अुपासनाका पाखण्ड अितना बढ़ा दिया है कि टॉल्स्टॉय-जैसे सत्यशोधक अुससे काँप अुठें तो कोअी आचर्य्य नहीं । “हे प्रमो, हमारे शहरमें हैजेका प्रकोप हो गया है अुसे मिटा; हमारे राजाको युद्धमें विजय दे, हमारे शत्रुका नाश कर, हमको स्वराज्य प्राप्त करा,” आदि लोगोंकी रागद्वेषात्मक प्रवृत्तियों और अैहिक तृष्णाअेकि लिअे

सामुदायिक उपासनाका उपयोग करना सामुदायिक उपासना — अर्थात् सत्संगका विरोधक है ।

“हे प्रभो, हमारे कर्म हम रागद्वेषसे रहित होकर करें, हमारे कर्मों द्वारा हमारी चित्त शुद्धि हो, हमारे कर्मोंमें हम ही बँध न जावें, हमारे कर्मोंसे किसीका अहित न हो, हमारे कर्म अशुद्ध हों तो हमें उफलता न मिले, हमारे कर्म शुद्ध हों तो उनके दुःखरूप होते हुए भी हमें ऐसी बुद्धि और शक्ति दीजिये कि हम अन्हें न छोड़ें” — यह व्यक्तिगत निष्काम उपासनाका ध्रुपद हो सकता है और सामुदायिक उपासनमें तो यही ध्रुपद होना चाहिये । भले ही समुदायका ९९ फीसदी भाग रागद्वेषसे मुक्त हो और स्काम उपासनाको ही अमानदारीसे कर सकता हो, परन्तु सामुदायिक उपासनाका हेतु तो समुदायको सत्संग प्राप्त कराना है । अिसलिये उपासनाके समय उसके रागद्वेषोंको खाद देनेका काम न होना चाहिये । बल्कि रागद्वेषोंको गोखरूके पौधेकी तरह उखाड़ डालनेका ही यत्न होना चाहिये ।

“हे प्रभो तेरे स्वरूपकी मुझे निःसंशय प्रतीति करा दे; तेरी महिमाके ज्ञान सहित तेरी भक्ति प्रदान कर; ऐसा कर जिससे तेरी भक्तिमें कोई सकामताका दोष न रहे । तेरा या तेरे भक्तोंका मैं द्रोह न करूँ, तेरे संतोंका समागम मुझे होने दे; तेरा अखंड दर्शन मिलता रहे; तेरे दासोंका दास मुझे बना — ये सात याचनायें मेरी हैं । अन्हें पूरा कर” — यह स्वामीनारायणीय सामुदायिक उपासना प्राकृत भाषामें है । यह नहीं कह सकते कि अिसके अनुसार ही सत्संगियोंका जीवन व्यतीत होता है । फिर भी यह अधिक उदात्त उपासना है और “राज्य प्रदान कर, धन प्रदान कर, संतती प्रदान कर, हमारे गोधनको बढ़ा, हमारे शत्रुओंमें प्लेग फैला, उनकी बुद्धिको चक्करमें डाल दे, हमारे सैनिकोंकी मुजाओंमें अखंड बल भर दे, हमारे मागोंसे सब विघ्न दूर कर” — ऐसी उपासना भले ही वेदकी, कुरानकी, या बाइबलकी भाषामें हो, लोगोंकी वृत्तिका सत्य-दर्शन करनेवाली हो, फिर भी वह सत्संगकी उपासना नहीं, और सामुदायिक उपासनमें इसे स्थान न होना चाहिये ।

(२) सामुदायिक अुपासनामें जिस प्रकार सकाम याचनायें नहीं हो सकतीं, उसी प्रकार अुसमें अनेक देवोंकी अुपासना भी नहीं होनी चाहिये। हाँ, यदि अुस समुदायका कोअी अेक सर्वमान्य अिष्ट देव हो और अुसकी अुपासना अुसमें की जाय तो बात दूसरी है। परन्तु अुसके साथ दूसरे देवताओंकी भी अुपासना रखना अिष्ट नहीं। ‘अनन्याश्रय’ के विचारमें संकुचितता या परमत-असहिष्णुता नहीं, बल्कि अेक सिद्धान्त है। अलवत्ता, अनन्याश्रयका अर्थ समुदायके अिष्ट देवकी निन्दा करना न होना चाहिये। अनेक स्तोत्र, मजन आदि ऐसे होते हैं, जो दूसरोंके अिष्ट देवोंको अपने अिष्ट देवसे हलका बताते हैं। वह अनुचित है। जो अनन्याश्रयी है, अुसके लिये पूजा या निन्दाके भावसे दूसरे देवताओंका नाम निर्देश करना विलकुल जरूरी नहीं है।

अिस दृष्टिसे मुझे ‘या कुन्देन्दुतुषारहारधवला’ आदि श्लोक, जिनमें अेकको सर्वोपरि बतानेके लिये दूसरेको छोटा बताया गया हो, उसी देवताको अिष्ट माननेवालोंके लिये भी त्याज्य मालूम होते हैं।

अनन्याश्रयमें दो भाव हैं। अेक अेकेश्वरवादका और दूसरा यह कि मेरा अिष्ट देव ही वह अेकेश्वर है। दूसरे देवोंका गौण रूपसे भी क्यों न हो, नाम निर्देश अेकेश्वर-निष्ठाके विपरीत है, और अन्य सम्प्रदायोंके लिये अपमानकारक है।

जहाँ अेक सम्प्रदायका समुदाय न हो, वहाँ सनातनी हिन्दुओंमें सभी देवताओंको — या कमसे कम पंचायतनके देवोंको — प्रणाम करना अेक आम बात हो गयी है। अिसमें मुझे कोअी मतलब नहीं दिखायी देता। यह अेक ऐसी पद्धति है जिससे जनसाधारण भ्रममें पड़ते हैं, अुपासककी निष्ठा कहीं भी स्थिर नहीं होने पाती, और यह अेकेश्वर निष्ठाके प्रतिकूल भी है। फिर, पंचायतन देवोंमें सूर्यके सिवा दूसरे सब देव (विष्णु, शिव, गणपति और पार्वती) केवल काल्पनिक हैं। हाँ, सूर्यकी अुपासना वैज्ञानिक रीतिसे करने-जैसी हो सकती है। परन्तु अुसे हम स्तवन-अुपासना नहीं कह सकते। परमात्माके प्रतीक-रूपमें वह अेक आदरणीय प्रत्यक्ष विभूति मानी जा सकती है। परन्तु जो वैज्ञानिक दृष्टि रखते हैं, अुनके मनमें ऐसा भक्ति भाव होना कठिन है। और जो सूर्य भक्त है, अुसे

वैज्ञानिक अुपासना सकाम मालूम होगी। अिस प्रकार अेकेश्वरवादी असाम्प्रदायिक सामुदायिक अुपासनामें पंचायतन देवताओंका स्तवन करनेकी जरूरत नहीं।

सभी देवोंको नमस्कार करके सब लोगोंको सन्तुष्ट करनेकी अिच्छा व्यर्थ है। अिससे न तो किसी दृढ़ अनन्याश्रयीको सन्तोष होता है, न किसीकी अेक निष्ठा ही दृढ़ होती है, और अेक प्रकारकी श्रद्धायुक्त नास्तिकताकी ही पुष्टि होती है।

(३) जिस प्रकार अनेक देवोंको सामुदायिक अुपासनामें स्थान नहीं हो सकता, अुसी प्रकार समय समय पर की जानेवाली सामुदायिक अुपासना भिन्न भिन्न देवोंको लक्ष्य करके भी न होनी चाहिये। सुबह अुठते वक्त्त आत्म-तत्त्वकी या परमात्माकी, नहानेके बाद राम या कृष्णकी, कार्य आरम्भमें गणपति या संरस्वतीकी, अुद्योग-मन्दिरमें जाते समय विश्वकर्माकी, भोजनके समय अन्नपूर्णाकी, व्यायामके समय हनुमानकी, होलीके दिन होलिकाकी, नागपंचमीके दिन नागकी, दुर्गाष्टमीके दिन कालिकाकी, विवाहमें नवग्रहोंकी और मरणमें पितरोंकी — अैसी अेक ही समुदायमें होनेवाली सामुदायिक अुपासनाको पूर्वोक्त दोषोंसे युक्त समझना चाहिये। भले ही कोअी समुदाय या व्यक्ति प्रत्येक भिन्न कर्म करते समय अुपासना करे, परन्तु वह सभी अेक ही देवके नाम-निर्देशके साथ करना अुचित है।

‘जिस प्रकार समस्त नदियोंका पानी अेक ही समुद्रमें जाता है, अुसी प्रकार सभी देवोंकी पूजा अेक ही परमेश्वरको पहुँचती है’ — वेदान्तियोंने अिस प्रकार समन्वय किया है और वह सच भी है; परन्तु यहाँ तो मूल वस्तु ही भ्रामक है, और अुसकी जरूरत अेक समुदायमें तो विलकुल नहीं है। यह समन्वय तो परमत-सहिष्णु वननेके लिये ही अुपयोगी है।

अब अेक ही देवके भिन्न भिन्न नाम युक्त स्तवन भी किस प्रकारके भ्रम अुत्पन्न करते हैं, सो नीचेके अुदाहरणसे अच्छी तरह प्रतीत होगा :

मेरे अेक पूज्य हितेच्छु अेक बार यात्रामें किसी नदीको पार करनेके लिये अेक नावमें बैठे। अुनके पास अेक वृद्ध ब्राह्मण भी बैठा था। अुन्होंने देखा कि नावमें चढ़ते ही वह ब्राह्मण कुछ गुनगुनाने लगा।

अन्होंने ध्यानसे सुना तो मालूम हुआ कि वह 'जलेषु मां रक्षतु मत्स्य-मूर्तिः' या ऐसे ही किसी कवचका कोभी चरण बोल रहा था। परले किनारे पहुँचकर नावसे उतरने तक उसका यह पाठ जारी रहा। जब वह नावमेंसे सही सलामत उतर गया, तो उसकी प्रार्थना सफल हुई। उसे अब उसकी ज़रूरत न रही, और वह चुप हो गया। जमीन पर चलते समय तो उसे आत्मविश्वास था और असलिये उसने श्रीश्वरकी सहायता नहीं माँगी, परन्तु जल प्रवासमें आत्मविश्वास न होनेके कारण जलवासी भगवानसे उसने रक्षाकी प्रार्थना की।

जो पुरुषार्थी नहीं हैं और सकाम हैं, उनकी स्थिति सदा ऐसी ही रहनेवाली है। भले ही जो गरुडपति है वही मत्स्यमूर्ति हो, परन्तु वह विमानमें मत्स्यमूर्तिका नाम लेकर रक्षाकी पुकार नहीं करेगा, और जलमें गरुडपतिका नाम लेनेसे अपनेको सुरक्षित नहीं मानेगा। विद्वान् ब्राह्मणोंने इस प्रकार सब तरहसे भयग्रस्त जीवोंकी रक्षाके लिये भरसक अनेक नामोंका आधार लेकर कभी कवच रच डाले हैं, और यह भी मान लें कि उनके द्वारा उन पर महान् उपकार भी हुआ है। परन्तु सामुदायिक उपासनामें ऐसी कोई बात नहीं होनी चाहिये, जिससे इस मनोदशाको उत्तेजन मिले।

असका अर्थ कोई यह न करे कि मैं यह सुझाता हूँ कि परमेश्वर-वाचक किसी एक ही नामका उपयोग करना चाहिये; परन्तु अकेलेश्वरवादी होकर भी यदि कोई ऐसी व्यवस्था करे कि प्रभातमें परमात्माके नामसे, भोजनके समय वैश्वानरके नामसे, पाठशालामें ज्ञानधनके नामसे, सुयोग-धर्ममें कर्माधिष्ठाताके नामसे, और सोते वक्त शान्त-स्वरूपके नामसे उपासना की जाय, तो वह अनेक देवोंकी उपासना-जैसी ही हो जायगी। अर्थात् अितना कहनेके बाद अब यह कहनेकी ज़रूरत रहती ही नहीं कि जहाँ जनताके मनमें जुदा जुदा देवताओंका खयाल होता है, वहाँ ऐसा उपयोग त्याज्य ही समझना चाहिये।

देवताओं और अवतारोंके नामोंके बीचका थोड़ा सा भेद समझ लेना ज़रूरी है। यदि किसी समुदायके अष्टदेव राम हों, तो उसकी उपासनामें अनन्याश्रयके सिद्धान्तोंके अनुसार कृष्ण विषयक नामोंका उपयोग नहीं

किया जाता। परन्तु असाम्प्रदायिक समुदायोंमें राम, कृष्ण, खूपति आदि नामोंका अुपयोग अैतिहासिक व्यक्तियोंका निर्देश करनेके लिये नहीं होता। ये शब्द वहाँ ॐ, परमात्मा, परमेश्वर, भगवान् आदिके अर्थमें व्यवहृत होते हैं। जब अिस-समुदायके लोग 'जय-जय यशोदानन्दनकी, दशरथ-सुत आनन्द-कन्दकी' बोलते हैं, तब वह या तो 'निवृत्ति, ज्ञानदेव, सोपान, मुक्तावाजी'—आदि सन्तोंके स्मरणकी तरह अिन महान् व्यक्तियोंका पुण्यदायक स्मरण होता है, अथवा भले ही यशोदानन्दन कहें या दशरथ-सुत कहें, अिसका अर्थ 'परमात्माकी जय'से अधिक नहीं होता। अिस कारण यह नहीं कहा जा सकता कि अिन धुनोंमें पूर्वका दोष है।

अब अुपसंहारमें अेक दो बातें और कह लेता हूँ।

अुपसंहार—लॉटरीका टिकट जीतनेवाले अुस मज़दूरको अपना बाँस नदीमें फेंक देनेकी ज़रूरत नहीं थी। जिस बाँसने अुसे अितने साल तक रोटी देकर अुसका लालन-पालन किया, वह अपनी ज़रूरत पूरी होनेके बाद अेक कोनेमें शान्तिसे पड़ा रहता। अिसी प्रकार निष्प्रयोजन होते ही स्तवन-अुपासना भी अपने आप खामोश हो जायगी। बात तो यह है कि अिसके लिये अिसकी ज़रूरत खतम हो गयी है वह अैसे किसी समाजमें बँधा नहीं रहता, जिसमें स्तवन-अुपासनाके समय हाजिर रहना ज़रूरी हो। जो व्यक्ति अिससे परे हो चुके हैं अुनके अपवादकी आवश्यकता सब लोग स्वीकार करते हैं, और अगर नहीं स्वीकारते तो अुसे अुस समुदायमें बँधकर बैठनेकी परवाह भी नहीं रहती। अतः अब जहाँ अैसा झगड़ा पैदा होता है, वहाँ अुसका कारण तात्त्विक नहीं, बल्कि श्रद्धामन्दता होती है।

परन्तु अिस प्रकार स्तवन-अुपासनाकी आवश्यकता स्वीकारनेके बाद अुसकी मर्यादाक़्ते न मानना भी भूल होगी। कोअी व्यक्ति स्तवन-अुपासनामें भाग नहीं लेता है, अिसी परसे अुसके बारेमें कोअी राय बनाना या सबको अेक ही लकड़ीसे हाँकना अनुदारता है।

अिसी प्रकार यदि कोअी स्तवन-अुपासनाके किसी अंशको खानगी तौरपर करे, या अग्ने लिये अुसे रैरज़रूरी दिखावे, तो अुसे मिथ्याभिमानी मानना भी सही न होगा।

फिर चूँकि स्तवन-अपासना आवश्यक है, इसलिये चाहे जैसी स्तवन-अपासना चल सकती है, यह मानना भी दुराग्रह होगा। कोओ अपासना अपासकके लिये खुराकका काम तमो दे सकती है जब वह उसकी बुद्धि और हृदय दोनोंके लिये सन्तोषदायक हो।*

११

मरणोत्तर स्थिति

‘शुद्ध आलम्बन’ नामक प्रकरणमें हमने कहा है कि “आलम्बन-विषयक श्रद्धा किसी प्रमाणातीत विषयके प्रति श्रद्धा है”

“अब अदृश्य शक्ति या नियम दो तरहसे प्रमाणातीत हो सकते हैं (१) स्वयंसिद्ध होनेसे अर्थात् अिन्द्रियाँ और मन जिस जिस वस्तुको अनुभवसे जान और चीन्ह सकते हैं उन सबको जुदा करते करते — हटाते हटाते — जो सत्ता अनिवार्य रूपसे शेष रहती हुआ दिख पड़ती हो, वह; और (२) कार्य-कारण भावके विचारसे जिसका अस्तित्व अतिशय सम्भवनीय मालूम होता हो, किन्तु अदृश्य होनेसे जिसको सिद्धकर दिखाना असंभव प्रतीत होता हो, और इसलिये जिसके स्वरूपके विषयमें केवल उपमाओं द्वारा ही तर्क किया जा सकता हो, वह; जैसे, विशानमें तेज, ध्वनि, विद्युत् आदिके स्वरूप विषयक मत, अथवा अध्यात्म विचारमें माया, संकल्प, कर्म, मरणोत्तर स्थिति आदि विषयक मत।”

मरनेके बाद मेरा क्या होगा, यह प्रश्न मनुष्यके मनमें कभी-न-कभी अठता ही है, और उसका सही उत्तर पानेकी वह कोशिश करता है। शरीरमें ज्ञातापन और कर्तापन आदिके रूपमें उसे अपना जो अस्तित्व मालूम होता है, यदि शरीरके साथ ही उसका नाश हो जाता हो, तो

• इस पुस्तकमें “सामुदायिक अपासना” की तात्त्विक चर्चा ही की गयी है। छात्रालय, आश्रम आदि संस्थाओंकी दृष्टिसे इस विषयकी कुछ व्यावहारिक चर्चा लेखककी “केळवणीना पाया” (तालीमकी बुनियादें) नामक पुस्तकमें पायी जायगी।

मरणोत्तर स्थिति

फिर सत्व-संशुद्धिके लिये उत्पन्न सत्कर्म, सद्विचार, सद्भावना आदिकी झंझट और कुकर्म, कुविचार, दुष्ट भावना आदिके अनुतापकी आसक्ति क्या जरूरत है ?

अस प्रश्नके उत्तरके रूपमें भारतीय अनुगमोंका 'पुनर्जन्म और मोक्षवाद तथा अमरातीय अनुगमोंका 'क्यामत'वाद है। अिनमें 'क्यामत'वाद तो विकासवादकी शोषके बाद खुद अुन्हीं अनुगमोंके अनुयायियोंके मनमेंसे अुईता चला जा रहा है और अर्वाचीन भारतीय विचारक भी पुनर्जन्म और मोक्षवादपर फिरसे विचार करने लगे हैं। अतएव अर्वाचीन ढंगसे विचार करनेवालोंके लिये यह अेक संशयग्रस्त प्रश्न हो गया है।

जैसा कि अूर कहा गया है, मरणोत्तर स्थितिके सम्बन्धमें जो कुछ भी खुलासा किया जाय या किया गया है वह मात्र सम्भवनीय तर्क ही है। यदि पुनर्जन्मका प्रतिपादन करनेवालोंसे कहा जाय कि तुम्हारे पास अिसके लिये कोई प्रमाण नहीं है, तो जो पुनर्जन्मको नहीं मानते हैं, अुनपर भी यही आक्षेप किया जा सकता है। अिसलिये श्रेयार्थीको अिनमेंसे किसी भी मतका आग्रह रखकर वादविवादमें पड़नेकी जरूरत नहीं है। सलामती और शान्ति प्रदान करनेवाला मार्ग तो यह है कि दोनों वादोंसे अलग रहकर श्रेयप्राप्तिके पुरुषार्थके लिये अैसे सुदोंपर जीवनका मार्ग निश्चित किया जाय, जो अधिक अुँचे हों, और जिनका प्रत्यक्ष रूपसे अनुभव किया जा सकता हो। बुद्धिकी भूल बुझानेके लिये भले ही वह अिन वादोंके सम्बन्धमें विचार करके किसी अेकको या दूसरेको, अथवा अुचित प्रतीत हो तो किसी तीसरे ही तर्कको स्वीकारे। परन्तु वह यह मान बैठनेकी भूल न करे कि यह तर्क सत्य है, बल्कि वह अितना ही स्पष्ट रूपसे समझ ले कि अुसकी बुद्धिको वह सम्भाव्य प्रतीत होता है। अितनी चेतावनी देनेके बाद अब हम अिस प्रश्नका विचार करें : पहले हम अुन सुदोंपर विचार करें जो मरणोत्तर स्थितिके सम्बन्धमें किसी भी कल्पनाकी दृढ़ किये बिना ही श्रेय-प्राप्तिके पुरुषार्थके लिये अधिक अुँचे हों और जो प्रत्यक्ष रूपसे अनुभवमें आ सकते हों :

अिस विषयमें 'बुद्धलीला' का अेक अवतारण प्रासंगिक होगा :

“— बुद्धदेव बोले — कभी श्रमण ब्राह्मण यह कहते हैं कि न दान है, न धर्म है, न सत्कर्म या कुंकर्मके फल हैं, न मौ है, न बाप है; न कोअी नरकमें जानेवाला है, और न कोअी स्वर्गमें । * परन्तु अिसके विपरीत दूसरे श्रमण ब्राह्मण यह कहते हैं कि दान-धर्म है, दान-धर्मके फल भी हैं, सत्कर्म और असत्कर्मके भी फल हैं, मौ है, बाप है, नरक है और स्वर्ग भी है ।

“— ‘ जो नास्तिकतावादी होंगे उनसे काया, वाचा, मनसा पापकर्म हो जाना स्वाभाविक है । परन्तु जो आस्तिकतावादी होते हैं उन्हें पापकर्मका भय होना और पुण्यकर्मकी ओर उनकी प्रवृत्ति होना भी स्वाभाविक है । अब अिसमें सुज्ञ पुरुष अैसा विचार करते हैं कि यदि नास्तिकके कथनानुसार परलोकका भय न हो, तो प्राणीके लिभे मरणोत्तर दुःखका कोअी भय नहीं । परन्तु यदि परलोक हो, और वह नहीं है, अैसा मानकर प्राणि अिस लोकमें अधर्माचरण करते रहें, तो परलोकमें उनकी क्या गति होगी ? क्या उनकी दुर्गति न होगी ? अब यह मान लो कि परलोक नहीं है, तो धार्मिक आचरणसे मृत्युके बाद भी अुसे कितनी प्रकारके दुःखका कोअी कारण नहीं । यंही नहीं बल्कि बुरे आदमीकी तरह, धर्माचरणी गृहस्थकी अिस लोकमें अपकीर्ति नहीं होती । अुल्टे सुज्ञ लोगोंमें वह प्रशंसनीय होता है ।

“— ‘दूसरे कुछ श्रमण ब्राह्मण यह प्रतिपादन करते हैं कि मनुष्यको किसी भी क्रियाका फल नहीं भोगना पड़ता । अिन श्रमण ब्राह्मणोंका मत है कि मनुष्य चाहे हजारों प्राणियोंको मार डाले, या परदारका अपहरण करे, तो भी अुसकी आत्मापर अुसका कोअी असर नहीं होता । परन्तु दूसरे श्रमण ब्राह्मण कहते हैं कि प्रत्येक पाप-कर्मका असर मनुष्यपर होता है . . . अैसे समय समक्षद्वार मनुष्य यह विचार करता है कि यदि क्रियाका परिणाम आत्मापर न होता हो, तो आत्मा परलोकमें सुखी रहेगी ही । परन्तु यदि आत्मापर क्रियाका परिणाम हुआ, तो फिर दुराचरणसे दुर्गति ही भोगनी पड़ेगी । अञ्छा, यदि यह मानकर चलें कि आत्मापर क्रियाका परिणाम

* स्वर्ग, नरक या परलोकके बदले पुनर्जन्म शब्द भी काममें लाया जा सकता है ।

नहीं होता है, तो सदाचरणसे कोअी नुकसान नहीं होगा, बल्कि सुश्रु लोग सदाचरणी मनुष्यकी प्रशंसा ही करेंगे।”

परन्तु यह माननेकी आवश्यकता नहीं कि जिस तरह सदाचारके प्रेमके लिये नहीं, बल्कि प्रशंसा और सुरक्षिताके लिये ही श्रेयः साधक पुरुषार्थ करनेकी ज़रूरत है।

‘चित्त और चैतन्य’ नामक प्रकरणमें हमने देखा कि जब तक चित्त और चैतन्यकी समान शुद्धि नहीं हो जाती, तब तक प्राणीको चित्तमें ही अपनी अहंता मालूम होती है। वह बुद्धिसे और ध्यासके अभ्याससे मले ही यह समझनेका प्रयत्न करे कि ‘मैं चित्त नहीं, बल्कि चित्तका साक्षी चैतन्य हूँ,’ परन्तु सत्त्व-संशुद्धिके बिना कभी न कभी चित्तके साथका लेप उसे लगे बिना रहता नहीं।

अब हम जिस चित्तके उन कुछ लक्षणोंका विचार करें, जिनका अनुभव किया जा सकता है :

१. हम जो कुछ देखते, सुनते, पढ़ते, याद करते या दूसरा कुछ अनुभव करते हैं, सो सब हमारे शरीरके ज्ञान तन्तुओंमें अंक किया उत्पन्न करता है, और इसके द्वारा चित्तपर संस्कार पड़ते हैं। ऐसा प्रत्येक संस्कार हमारे शरीरके किसी न किसी हिस्सेमें उसकी प्रतिक्रिया उत्पन्न करता है। वह अंक ओरसे दया-कूरता, लोभ-शुद्धारता, क्षमा-वैर, शौर्य-कायरता अत्यादि कोअी गुण उत्पन्न करता है, और दूसरी ओरसे कोअी शरीरिक परिवर्तन करता है।

२. ये संस्कार आनुवंशिक होते हैं। चित्तके अशुद्ध और संशुद्ध संस्कार विरासतमें आते हैं और भावी सन्ततिकी आध्यात्मिक अन्नतिमें अंक महत्त्वपूर्ण कार्य करते हैं। जो संस्कार पूर्वजों द्वारा सिद्ध हो चुके हैं, उनके लिये अनुजोंको अतना सब प्रयत्न नहीं करना पड़ता। बल्कि उनका दिग्दर्शन होनेके बाद उस स्थानसे ही आगे उनकी अत्कान्तिका क्रम चलता है।

३. जिन संस्कारोंका फल भी केवल हमीको नहीं, बल्कि हमारी आगे आनेवाली पीढ़ीको भी भोगना पड़ता है। भारतवर्षकी भूतकालीन प्रजाने जो कर्त्तव्य-भ्रष्टता, बुद्धि-भ्रष्टता, अज्ञान या संकुचित दृष्टिका परिचय

दिया, उसके कहूँ फल, और जो अथ आदर्श तथा संस्कार प्राप्त किये
अनकी संस्कारिताके लाभ आज हम भोग रहे हैं, और अब हम जिस
प्रकारके चित्तकी संस्कारिता निर्माण करेंगे, उसका फल हमारी भावी
प्रजाको अवश्य ही मिलेगा।

जो श्रेयार्थी ग्रहस्थ-विहित ब्रह्मचर्यका पालन करके सन्तति छोड़
जानेकी आशा रखते हैं, उन्हें अपनी सत्त्व-संशुद्धिके लिये प्रयत्नशील
रहनेके हेतु यह ऐसा प्रेरक कारण है, जो प्रत्यक्ष रूपसे अनुभवमें आ
सकता है।

४. किन्तु चित्तके संस्कारोंका असर केवल अपने वंशजोंपर ही
पड़ता हो, सो बात नहीं। मनुष्यके सब सदगुण और दुर्गुण, उसकी
संशुद्धि और अशुद्धि संक्रामक है; हमें इसका भी अच्छी तरह अनुभव
होता है। चित्तपर विश्वकी शक्तियोंका असर होता है, और वह दूसरोंपर
असर डालता भी है।

और फिर इसमें यह बात भी नहीं कि प्रत्यक्ष सम्पर्कमें आनेपर
ही एक चित्तका असर दूसरे चित्तपर पड़ता हो। मेस्मेरिज्म, हिप्नाटिज्म
तथा मानसिक शक्तियोंके दूसरे प्रयोगों द्वारा दूसरोंके चित्तपर जिस हद तक
कब्जा हो सकता है कि मनुष्य अपना जन्म-सिद्ध व्यक्तित्व तक भूल
जाता है। अर्थात् एक प्रकारका परदेह-प्रवेश होता हुआ हम देखते हैं।
अकान्तमें पोषित सद्वृत्तियाँ या दुर्वृत्तियाँ, अकान्तमें किये सत्कर्म या
दुष्कर्म भी अकेले करनेवालेके मनपर ही नहीं, बल्कि सारी दुनियापर भी
असर डालते हैं।

“मनुष्य भले ही यह माने कि मेरा अमुक कृत्य स्वतन्त्र है, उससे
समाजको कुछ हानि नहीं पहुँचती, परन्तु कुदरतका नियम ही ऐसा है
कि अतिशय गुप्त और व्यक्तिगत कृत्यकी भी प्रतिष्पन्नि दूर-दूर तक पहुँच
जाती है। पाप गुप्त नहीं रहता, बल्कि भंवरकी लहरोंकी
तरह पापकी कंकरी सारे समाजमें अपनी लहरें फैलाती है। अतएव जिसे
हम गुप्त पाप कृत्य कहते हैं, उससे भी समाजको अपार हानि पहुँचती है।” *

* गांधीजी कृत ‘अनीतिकी राहपर’ में अदभुत मो० न्यूरोकी सम्मति : जो
बात पापके लिये कही गयी है, वह पुण्यके लिये भी लागू पड़ती है।

असके अलावा और भी दूसरे कभी अनुभवोंके अनुसार हम यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि चित्तका अस्तित्व शरीरके अस्तित्वपर ही कायम है, और शरीर-नाशके साथ ही इसका तुरन्त विलय हो जाता है। अन्य देहमें प्रवेश करनेकी इसकी सिद्ध शक्ति भले अतनी ज़बरदस्त न हो कि जिससे यह प्रतीति हो जाय कि चित्तमें अन्य देह धारण करनेका सामर्थ्य है, तो भी वह अतना तो अवश्य ही बताती है कि वह उसके अनुकूल हो सकती है; और यदि उसका विलय तुरन्त न हो जाता हो, तो जब तक वह चित्त अपने व्यक्तित्वको अखण्ड रख सकता है, तब तक चाहे वह शरीरी हो या अशरीरी, उसपर क्रान्तिका नियम अवश्य घटित होगा, और इसका उत्कर्ष, विलय या मोक्ष किसी न किसी ऐसे ही नियमके अनुसार होगा।

पीछे 'ज्ञान, भक्ति और कर्म' के प्रकरणमें जो चर्चा हुई है, इससे यह भी मालूम होगा कि जब तक किसी भी ज्ञान और भावनाका पर्यवसान कर्मयोगमें न हो, तब तक क्रान्तिका एक चक्र पूरा नहीं होता और दूसरी सीढ़ी हाथ नहीं लाती। अब इसमें ज्ञानसे भक्तिमें जानेके लिये भले ही शारीरिक साधनकी जरूरत न हो, तो भी भावनासे कर्म-योगमें जानेके लिये शारीरिक साधनकी आवश्यकता होती है।

जिस प्रकार प्राणीके ज्ञान स्वरूप होते हुए भी उसके देखने सुननेकी शक्ति आँख, कान आदि साधनोंके बिना विफल रहती है, उसी प्रकार चित्तको (कुछ बातोंमें तो) अपनी अक्रान्ति और असिद्ध संकल्पोंकी सिद्धिके लिये दूसरे शरीरकी आवश्यकताका होना असम्भवनीय नहीं। यह हो सकता है कि इसके लिये वह दूसरे किसीके शरीरमें अवतरित होकर कुछ संकल्पोंको सिद्ध करे; और इसलिये उसे दूसरा जन्म लेनेकी आवश्यकता न रहे। किन्तु कभी संकल्प ऐसे होते हैं, जिनकी सिद्धिके लिये उसे स्वतन्त्र शरीरकी ही आवश्यकता हो सकती है। हम इस शरीरमें रहकर जितना विचार कर सकते हैं, उससे ऊपर लिखे सब तर्क सम्भवनीय कोटीके माने जा सकते हैं।

फिर यह क्यों न कहा जाय कि 'आत्मा सत्यकाम, सत्यसंकल्प है', इस वचनमें 'मैं' अमुक बात सिद्ध करनेके लिये दूसरा जन्म लूँगा'

तथा 'मैं इस जन्म-मरणका अन्त कर डालूँगा' अिन संकल्पोंको सिद्ध करनेका भी बल है ? इसपरसे निदान जो फिरसे जन्म लेनेका संकल्प करते हैं, अुनके लिये तो पुनर्जन्म और मोक्ष दोनों सत्य हो सकते हैं । पुनर्जन्म यदि संसारका नियम ही हो, तो ऐसा नहीं हो सकता कि वह पुनर्जन्मको न माननेवाले पर लागू न हो । परन्तु सिर्फ यह कहा जा सकता है कि अुसने वैसा अिरादा करके रखा न था । फिर 'मैं क्रयामत तक क्रत्रमें या अन्तरिक्षमें ही रहूँगा, और अुसके वाद नअी देह धारण करूँगा,' अुसका यह संकल्प भी (यदि यह नियम हो तो) अुसके पालनमें अपना कुछ प्रभाव डालेगा ।

जो कुछ भी हो, पुनर्जन्मवाद अब तक श्रेयार्थियोंके लिये श्रेयके हेतु पुरुषार्थ करनेका ज़बरदस्त प्रेरक बल रहा है । जो लोग अुसके बारेमें शंकिता हैं, अुनपर भी अिस संस्कारका असर अज्ञात-रूपसे काम करके अुपकारक होता है । यदि अुसके लिये प्रतीतिकारक प्रमाण न हों, तो अुसके विरुद्ध भी प्रतीतिकारक प्रमाण नहीं हैं । और अुसे मानना अुत्क्रान्ति तत्त्वके प्रतिकूल भी नहीं है । अिन, बातोंको ध्यानमें रख लें, तो फिर पुनर्जन्मके विरुद्ध खयाल बनानेका अेक ही कारण प्रतीत होता है; वह है, मनमें अिस बारेमें शंकाके बीजका अुत्पन्न होना । अिस कारण यह नहीं कहा जा सकता कि पुनर्जन्मको सम्भवनीय मानकर जो लोग अुसका प्रेरक बल स्वीकार करते हैं, वे गलती ही करते हैं । विज्ञानमें भी तरह तरहके वादोंपर की श्रद्धा अंनेक प्रकारके प्रयोगों और अुपचारोंको प्रेरणा देती है ।

अिस कारण जो ब्रह्मचारी हैं अथवा सन्ततिको पीछे छोड़ जानेकी अिच्छा या आशा नहीं रखते, अुनके लिये भी मृत्युके वाद अुत्क्रान्तिके क्रमका अन्त नहीं आता, और अुनकी सत्व-संशुद्धि अपने या जगत्के लिये निरूपयोगी नहीं होती ।

६. पर जिसके हृदयपर पुनर्जन्मवादका संस्कार अंकित नहीं है, अथवा शिथिल हो गया है, अुसके लिये भी अिन सबकी अपेक्षा श्रेय प्राप्तिका ज़्यादा ज़ोरदार कारण तो अपनी अत्यन्त शान्ति, समाधान और कृतार्थताकी प्राप्ति है । सदाचार और सद्धर्मका पालन मनुष्यपर अैसे गुणोंके संस्कार डालता है और अैसे प्रकारकी सात्त्विक प्रसन्नता प्रदान

मरणोत्तर स्थिति

करता है, और जहाँ प्रसन्नता न हो वहाँ भी उसे ऐसी शान्ति और समाधान प्रदान करता है कि जिसके सामने जगत्के सब सुख उसे गौण मान्य होते हैं, और उसे दुःखके लिये भी तैयार रखते हैं। फिर जिन संस्कारोंका विकास जहाँ तक ठीक ठीक हुआ हो, वहाँ तक वह अपने ज्ञान और कर्ममें व्यवस्थितता और कुशलता प्राप्त करता है, एवं उस मात्रामें वह सत्य और सत्यकर्मा बनता है।

जन्म-मरणसे छूटनेकी अभिलाषा श्रेयके लिये प्रयत्न करनेका प्रेरक बल हो, तो भी वह गौण बल है और अंशतः अनुमानपर खड़ा है। यह अनुमान सच हो या झूठ, पुनर्जन्म सिद्धा हो, अथवा उसके सत्य होनेपर भी उससे मोक्ष प्राप्तिकी आशा चलत हो, तो भी श्रेयार्थिक प्रयत्नशील रहनेके लिये दूसरे काफी कारण हैं। और वे ये हैं— जो जीवन उसे प्राप्त हुआ है, उसीमें चित्त-चैतन्यकी तादात्म्य सिद्धि, चित्तका समाधान और सत्व-संशुद्धिके अनुपातमें प्रसन्नता और शान्तिकी प्राप्ति एवं जगत्का हित। जिन कारणोंमें यदि जिस सम्भवनीय लक्ष्यवाले तर्कसे उत्पन्न आलम्बनकी वृद्धि न की जाय तो भी चल सकता है।

अभिलाषाके उपरान्त मावी प्रजाके लिये असूक्ष्म विरासत छोड़ जानेकी आशा, जन्म-मरणसे छूटनेकी अभिलाषा, तथा मनुष्यके शुक्लान्ति-शिखरपर पहुँच जानेकी उत्कण्ठा—जिन सब विचारोंके मूलमें जो एक श्रद्धा अटल है, और जो सत्य-मूलक और अनुभवसिद्ध भी है, वह है—

‘न हि कल्याणकृत् कश्चिद् दुर्गतिं तात गच्छति।’
—श्रेयार्थीकी कभी दुर्गति नहीं होती—जिस सिद्धान्तमें निष्ठा हो और यदि यह सिद्धान्त सत्पुरुषार्थके लिये काफी प्रेरक बल दे सकता हो, तो फिर यह बात कुछ महत्त्व नहीं रखती कि किस वादमें जिस सिद्धान्तमें श्रद्धा पैदा की।

जिस सत्य चैतन्यमेंसे वह स्वयं व्यक्त हुआ है, उसे पहचानकर उसके साथ अपनी अकरूपता देखनेके लिये सत्व-संशुद्धि अनिवार्य है। सत्व-संशुद्धिके लिये श्रेयार्थी बनना अनिवार्य है, और जिस कारण ‘श्रेयार्थीकी कभी दुर्गति नहीं होती’ यह सिद्धान्त सत्य-मूलक है।

अपसंहार

अब इस विषयका अपसंहार करें।

बुद्धि और श्रद्धाका झगड़ा बहुत पुरातन कालसे चला आता है; और संभवतः बहुत समय तक चलता रहेगा। अतः यह आशा रखना कि इस विवेचनसे यह झगड़ा खतम हो जायगा, मनुष्य स्वभावका अज्ञान प्रकट करना होगा।

फिर भी इस झगड़ेमें पड़ना अनिवार्य हो जाता है। और पड़नेके बाद इसके दो प्रकारके परिणाम आ सकते हैं : (१) या तो ज्ञान-वृक्षकर बुद्धिका दरवाजा बन्द करनेका निर्णय करें, अथवा (२) श्रद्धाहीन बनकर केवल भौतिकवादी बन जायें। पहली बात सत्यके प्रतिकूल है, और दूसरी अनेक सद्भावोंके विकासके लिये घातक है। श्रेयार्थकि लिये दोनों परिणाम अनिष्ट हैं। ऐसा नहीं हो सकता कि बुद्धि और श्रद्धामें कोसी मेल बैठ ही न सके।

बुद्धिकी कोसी मर्यादा हो भी, तो उसकी भी खोज करनी ही चाहिये और यदि श्रद्धाकी भी कोसी सीमा है, तो उसका भी पता लगाना ही चाहिये।

किन्तु यदि श्रद्धाके पोषणके लिये बुद्धि-चक्षुको जानवृक्षकर फोड़ डालना पड़े, अथवा बुद्धिवादी हो जानेसे भावनाहीन बनना पड़े, तो यह अल्टी ही बात कही जायगी।

अस दृष्टिसे अिन प्रकरणोंमें आत्मा-परमात्मा-सम्बन्धी विचार किया गया है, जिसका सार अस प्रकार है :

१. ज्ञान नामक पुरुषार्थका — वेदान्तका — अन्तिम निर्णय यह है कि प्राणिमात्रमें स्फुरित जो चैतन्य-तत्त्व है उससे परे, उसपर एत्ता चलानेवाला, दूसरा कोसी तत्त्व नहीं है। उसे चाहे आत्म-तत्त्व कहिये, चाहे ब्रह्म-तत्त्व कहिये, वह एक ही चैतन्य-तत्त्व विश्वके मूलमें है। अस निष्ठामें रहना 'निरालम्ब स्थिति' है।

अनुसंहार

२. इस चैतन्य-तत्त्वके अस्तित्वके विषयमें कोई सन्देह नहीं। पर चैतन्य-तत्त्व प्रमाणातीत है। लेकिन 'प्रमाणातीत है,' इसका अर्थ यह नहीं कि वह केवल श्रद्धेय है, बल्कि स्वयंसिद्ध रूपसे प्रत्येकको उसकी प्रतीति हो सकती है। यह वेदान्तकी प्रतिज्ञा है। इस प्रतीतिका ही नाम आत्मज्ञान है।

३. आत्म-तत्त्व है ही, इसलिये वह सत् है; वह चित्त है, अर्थात् ज्ञान-क्रिया-रूप है। दूसरे शब्दोंमें, जो कुछ 'है,' ऐसा प्रतीत होता है, उसका मूल उसमें स्थित चैतन्यकी सत्ता है। और 'होने' में जो कुछ क्रिया या ज्ञान सूचित होता है, उसका मूल उसमें स्थित चैतन्य-तत्त्व ही है।

४. प्राणियोंमें प्रतीत होनेवाला चित्त आत्म-तत्त्वसे निर्मित, विशेष प्रकारसे अक्रान्त अंक शक्ति है। यह शक्ति सब प्राणियोंमें एक-सी विकसित नहीं हुआ है, बल्कि विकास पाती रहती है। मनुष्य दश तक विकसित चित्त 'मैं हूँ,' 'मैं ज्ञाता हूँ,' 'मैं कर्ता हूँ,' 'मैं मोक्षता हूँ,' 'मैं सकाम हूँ,' 'मैं विवेक (पाप-पुण्य, सुख-दुखका विवेक करनेवाला) हूँ,' 'मैं विकारशील हूँ,' 'मैं मर्यादित हूँ,' आदि मानयुक्त है। साधारणतः इस तरहके विकारवान् चित्तमें ही मनुष्यकी आत्म-भावना होती है।

५. यह न समझना चाहिये कि मनुष्य-दश प्राप्त होनेसे चित्तका विकास पूर्ण हो गया। यदि हम यह कल्पना कर सकें कि एक पेड़ जैसे जैसे बड़ा होता जाता है, वैसे वैसे बुद्धिमान होता जाता है, और यह भी कल्पना कर सकें कि वह अपने अस्तित्वमें आनेके प्रकारकी जिज्ञासा रखता है, तो कहना होगा कि उसमें बीज लानेपर ही उसे अपनी उपत्तिका स्थूल कारण मालूम हो सकता है, और उसी स्थितिमें एक तरहसे वह मान सकता है कि मैं कृतार्थ हुआ। किसी प्रकार चैतन्य शक्तिसे निर्मित चित्त जीवनके अनुभवोंको ग्रहण करते करते संशुद्ध होकर जब अपनी खुदको अत्यन्त करनेवाली बीज रूप चैतन्य शक्तिकी प्रतीति कर ले, तथा इस प्रतीतिके अनुरूप भावना और कर्मयोग सिद्ध कर ले, तब कह सकते हैं कि उसका विकास-क्रम एक तरहसे पूर्ण हुआ।

६. जब तक चित्तकी संशुद्धि नहीं हुई, तब तक उसके लिये कोअी न कोअी आलम्बन आवश्यक होता है, और यह अचित्त भी है। यह आलम्बन काल्पनिक नहीं, बल्कि सत्य होना चाहिये — फिर भले ही उसकी सत्यताके सम्बन्धमें आत्म-प्रतीति न हो।

७. परमात्मा ही ऐसा आलम्बन है। परन्तु परमात्माको समझनेके बारेमें अनेक भ्रम फैले हुअे हैं और उसके कारण ज्ञान और भावोंकी संशुद्धिमें त्रुटि रहती है तथा अम्युदय और पुरुषार्थमें विघ्न आता है।

८. आलम्बनकी शुद्धताका विचार करते हुअे परमात्माका नीचे लिखे अनुसार किया अनुसंधान अचित्त मालूम होता है —

(१) वह सत्य, ज्ञान तथा क्रिया स्वरूप है।

(२) वह जगत्का उपादान कारण है।

(३) वह सर्व व्यापक विमु है।

(४) उसका कोअी खास नाम, आकार या गुण नहीं बताया जा सकता, किन्तु वह सभी नामों, आकारों और गुणोंका आश्रय है।

(५) वह कारण रूपसे सत्य संकल्पका दाता और कर्मफल प्रदाता है।

(६) वह अलिप्त है और साक्षी रूपसे प्रतीत होता है।

(७) वह महान, अनन्त और अपार है।

(८) वह स्थिर और निश्चल है।

(९) वह जगत्का नियन्ता अथवा सूत्रधार है।

(१०) वह ऋत है।

(११) वह सुपात्य, ओष्य, वरेण्य, शरण्य, और समर्पणीय है।

(१२) जगत्में जो कुछ शुभ-अशुभ विभूति है, वह उसीके कारण है; अतएव वह सब शक्तियोंका भण्डार है। परन्तु उसमेंसे जो शक्तियाँ श्रेयार्थके लिये शुभ और अनुशीलन करने योग्य हैं, अन्हींका अनुसन्धान करना अचित्त है। अैसी विभूतियाँ संक्षेपमें ज्ञान, प्रेम और धर्मके अनुरूप क्रिया-शक्तियाँ हैं।

(९) सत्त्व-संशुद्धिका फल प्रत्यक्ष जीवनमें बुद्धि भावनाके अुत्कर्ष द्वारा मरण तथा मरणोत्तर स्थितिके सम्बन्धमें निर्भय बनाकर शान्ति और समाधान प्राप्त कराना है। सत्त्व-संशुद्धि जीवनकी साधना भी है और साध्य भी है।

प्रास्ताविक

भक्ति शब्द हमारी भाषाओंमें विविध अर्थोंमें बरता गया है।
 अुदाहरणके लिये, दूसरे खण्डमें परमात्माके प्रति पूज्यता, कृतज्ञता और
 प्रेमकी भावना व्यक्त करनेके लिये जिस प्रकारके परमात्माके चिन्तनका
 वर्णन किया है, उसे सामान्य भाषामें भक्ति ही कहते हैं।

अिसी प्रकार नाम-स्मरण, पूजा आरती, धुन, प्रार्थना, नमाज अित्यादि
 प्रकार भी 'भक्ति' ही कहे जाते हैं।

भक्तिके अिन दो प्रकारोंका विचार यहाँ हमें नहीं करना है।
 अिनमेंसे पहले प्रकारकी चर्चा दूसरे खण्डमें हो चुकी है। वहाँ हमने
 अिसे सगुण ब्रह्म-विषयका विचार कहा है। परन्तु यह याद रखना चाहिये
 कि अुस सगुणताके साथ आकारका कोअी सम्बन्ध नहीं है।

दूसरा प्रकार आराधनाका है। अुसका आवश्यक विचार अेक दूसरे
 क्ररणमें किया जाया।

यहाँ हमें जिस बातका विचार करना है वह है साकार भक्ति।
 श्रेयार्थी मनुष्य अपने हृदयकी पूज्यता, कृतज्ञता तथा प्रेमकी भावना-
 ओंको व्यक्त करनेके लिये, अपने सुख, शान्ति और धैर्यके लिये,
 और अपने कर्मोंको समर्पण करनेके लिये केवल निराकार, सर्वव्यापी
 परमात्माके आलम्बन और चिन्तनको ग्रहण करे और अुंसीसे अुसे सन्तोष
 हो जाय, अैसा सदा अनुभव नहीं होता। वह अपना प्रेम-भाव किभी
 नाम-रूपधारी देव या व्यक्ति अथवा प्रतीक पर प्रकट या निवेदन
 करनेके लिये अुत्सुक रहता है।

यह नाम-रूपधारी कभी तो कोअी अेक काल्पनिक स्वरूप या
 अुसकी पाषाण आदिकी मूर्ति होती है, कभी किसी भव्य वस्त्र या
 स्वरूपका छंटासा प्रतीक या चिह्न होता है, कभी कोअी अैतिहासिक व्यक्ति
 होता है और कभी कोअी प्रत्यक्ष व्यक्ति होता है।

अस नाम-रूपधारीके प्रति उसके भक्तकी भावना अत्यन्त प्रेमभरी होती है। उसे वह जीवन-सर्वस्व और जगत्का सार मालूम होता है। यह सही है कि अक्सर शुरूसे ही उस नाम-रूपधारीके प्रति ऐसी श्रद्धा बनी होती है कि वह श्रद्धेय, उसका तारणहार या सर्वोच्च जीवन-सिद्धिके अपने आदर्शके प्रति पहुँचानेवाला है, और उस सिद्धिकी अिच्छा उस भक्ति-भावका कारण होती है। फिर भी समय जाने पर उसका प्रेम-भाव ऐसा तीव्र हो जाता है कि वह प्राप्ति या तो उसे गौण मालूम पड़ती है अथवा उस भक्तिमें ही समाविष्ट प्रतीत होती है; और उसे अपनी भक्ति किनी शुच दशाकी प्राप्तिका साधन-रूप नहीं, बल्कि जीवनका साध्य ही हो जाती है।

‘भूतल भक्ति पदारथ मोटुं, ब्रह्मलोकमां नाहीं रे;’

x

x

x

‘हरिना जन तो मुक्ति न मागे, मागे जन्मो जन्म अवतार रे।’

(नरसिंह मेहता)

परमात्म-शक्तिके प्रति निष्ठा और उसका दृढ़ आलम्बन तथा उसके लिये महिमायुक्त प्रेम—अससे यह भक्ति जिस बातमें खास तौरसे जुदा पड़ती है, वह उसकी ऐकदेशीयता और साकारनिष्ठा है।

‘तमारा तो हरि सधळे रे, अमाग तो ऐक स्थळे;

‘तमो रीझो चांदरणे रे, अमो रीझुं चन्द्र मळे।’*

(दयाराम)

‘मुकुन्दमाला’ के कविने जैसा कहा है:

दिवि वा भुवि वा ममास्तु वासो नरके वा नरकान्तक प्रकामम् ।

अवधारितशारदारविन्दी चरणौ ते मरणेऽनुचिन्तयामि ॥

(हे नरक-नाशक ! स्वर्गमें, पृथ्वीमें या भले ही नरकमें मेरा वास हो; परन्तु ऐसा जरूर कर जिससे कि मैं मरण समयमें तेरे अनु चरण-कमलोंका चिन्तन कर सकूँ, जिन्हें ब्रह्मादिकने धारण कर रखा है।)

मानव हृदयकी ऐसी भक्ति-भावनाका अचित और विवेकयुक्त स्वरूप क्या है, असका विचार हमें आगेके प्रकरणोंमें करना है।

* तुम्हारा हरि तो सब जगह है, हमारा तो ऐक ही जगह है।

तुम चांदनीसे ही खुश हो, हम तो चन्द्र पानेसे ही खुश हो सकते हैं।

भक्ति और उपासना

किसी मनुष्यके झूठे डरको दूर करनेका कभी एक ही उपाय होता है; वह यह कि उस अकेला भयकी स्थितिमें छेड़कर दूर हट जाना। पहलेपहल तो वह घबराता है, किन्तु थोड़ी ही देरमें वह देख लेता है कि उसका डर फजूल था, या जिस खतरका मुकाबला करनेका सामर्थ्य उसमें है। इसी प्रकार जो मनुष्य एक परमतत्वका निश्चय करके तथा उसीके आलम्बन पर दृढ़ रहकर और सब बातोंमें अपने पुण्यार्थ द्वारा ही धीरज, भ्रम व निश्चयसे अपनी अभीष्टसिद्धि करनेके बजाय किसी वस्तुकी कामनासे या किसी भयको दूर करनेके लिये देवी-देवताओंका आलम्बन लेता है और उनका आराधना करता है, उसके लिये सम्भवतः एक यही उपाय हो सकता है कि उसका वह आलम्बन ही दूर कर दिया जाय। परन्तु जिस जगह हम ऐसे सकाम भक्तोंका विचार नहीं कर रहे हैं।

सच पूछिये तो अैसोंको 'भक्त' कहना भक्ति शब्दकी तोड़-मरोड़ करना है। जैसे खुशाम-दियोंके तभी तक मित्र माननेकी भूल होती है जब तक कि उनका सच्चा स्वरूप मालूम नहीं होता, वैसे ही सकाम आराधकोंको भी तभी तक भक्त कहने की भूल होती है जब तक उनका सच्चा स्वरूप दिखायी न दे। किन्तु हम तो यहाँ ऐसे भक्तोंका विचार कर रहे हैं, जो अपने प्रेम भीने चित्तके समाधानके सिवा किसी प्रकारके सच्चे या काल्पनिक सुख या फलकी आँछा नहीं रखने; फिर भी, बग़ड़ा जैसे गायके लिये व्याकुल होता है, वैसे वे अपने मान्य अष्टदेवके लिये—केवल उनके प्रति अपने प्रेमकी अतिशयताके कारण—छटपटाते हैं। 'मुकुन्दमाला' स्तोत्रमें बताया अनुसार उनकी मनोदशा इस प्रकार होती है :

नास्था धर्मे न वसुनिचये नैव कामोपभोगे

यद्भावे तद्भवतु भगवन्पूर्वकर्मनुरूपम् ।

अेतद्दार्थं मम बहुमतं जन्मजन्मान्तोऽपि

त्वत्पादाभ्योऽह्युपगता निश्चला भवितरस्तु ॥

बदेनाञ्जलिना नतेन शिरसा गात्रैः सरोमे द्वमैः

कण्ठेन स्वग्दगदेन नयनेन द्रोणवाष्पाम्बुना ।

नित्यं त्वच्चरणारविन्दयुगलध्यानामृतास्वादिना-

मस्माकं सरसीरुहक्ष सततं संपद्यतां जिवितम् ॥

त्यजन्तु बान्धवाः सर्वे निन्दन्तु गुरवो जनाः ।

तथापि परमानन्दो गोविन्दो मम जीवनम् ॥*

अस प्रकारका अद्वैतुक (किसी भी कामनासे रहित) शुद्ध प्रेम-युक्त हृदय मनुष्यकी अमूल्य सम्पत्ति है। निरतिशय व अद्वैतुक प्रेमाद्रता ही भक्तिका हार्द है।

परन्तु यह माना जाता है कि भक्ति किसकी तरफ बहे तथा अस भक्तिमें अने अष्ट स्वरूपके प्रति किम प्रकारके सम्बन्धका भाव हो, यह महत्त्वकी बात नहीं है। लेकिन मैं समझता हूँ कि यह बात ऐसी भी नहीं है कि जिसकी अवगणना की जाय।

अतःपहले उपपासना व भक्तिका भेद समझ लेनेकी जरूरत है। और यह समझना भी जरूरी है कि आराधना किसे कहते हैं।

तो अब हम पहले उपपासनाको लें।

मेरी समझके मुताबिक हमारा उपपास्य देव वह है, जिसे हम अपने जीवनमें भूतिमान्त करना चाहते हों, जिसके समीप हम पहुँचना चाहते हों,* जिसका मानो दूसरा अवतार ही हम होना चाहते हों। जिसका हम वाणीसे भजन करते

* मेरी धर्ममें आस्था नहीं, न धन-संचयमें है, और सुखोपभोगमें भी नहीं। मेरे पूर्व कर्मके अनुसार, हे भगवान्, मेरा जो कुछ धोता हो सो हो। मेरे लिये तो यही माँग बहुत महत्त्व रखती है कि जन्मजन्मांतरमें भी तेरे चरण-कमलोंमें मेरी भक्ति अटल हो।

हाथ जुड़े हुए हैं, सिर नम्रा हुआ है, गात्र रोमांचित है, स्वर गद्गद है, आँखोंसे आँसू टपक रहे हैं, निरंतर तेरे चरणकमलोंके ध्यातृरूपी अमृतकी पी रहे हैं, ऐसी स्थितिमें, हे कमलनयन, हमारा जीवन हमेशा (प्रत्येक जन्ममें) बीते।

भले ही बन्धुगण छोड़ दें, बड़े-बूढ़े निन्दा करें, तो भी मेरा तो जीवन परमानन्द गोविन्द ही है।

* उपपासना=समीप जाकर बैठना। (उप=समीप, आसन=बैठक)

हों, पूजा-प्रार्थना करते हों वह नहीं। अुदाहरणके लिये स्वामी रामदासके साम्प्रदायिक रामदासको व गोमाजी तुलसीदासजीके अनुयायी तुलसीदास-जीको रामका अवतार नहीं मानते, बल्कि हनुमान या वाल्मीकिका अवतार मानते हैं। उनकी अन्तःप्रतीति ऐसी है कि रामदास या तुलसीदासका साम्य हनुमान या वाल्मीकिके साथ अधिक है। अतः अिन दोनों सन्तोंको मैं रामका उपासक न कहूँगा, बल्कि हनुमान या वाल्मीकिका उपासक कहूँगा। अिनके उपास्य देव राम नहीं बल्कि हनुमान या वाल्मीकि थे। अिसी प्रकार नरसिंह मेहता, चैतन्य, दयाराम आदिकी उपासना कृष्णकी नहीं, बल्कि राधाकी थी।

यह तो हुआ उपासनाकी दृष्टिसे।

परन्तु भक्तिकी दृष्टिसे कदाचित् रामदास व तुलसीदासको रामभक्त व नरसिंह मेहता आदिको कृष्णभक्त कहना होगा। क्योंकि मनुष्य जिसकी तरह बनना चाहता है उसका वह उपासक है; जिसको अपना जीवन समर्पण करना चाहता है उसका वह भक्त है। अुदाहरणके लिये दासभाव, नैष्ठिक ब्रह्मचर्य, शौर्य, पराक्रम अित्यादि गुणोंके हनुमान उपासक थे; परन्तु अपना जीवन अुन्होंने रामको समर्पित किया था, अतः वे भक्त थे रामके। राम उपासक थे शौर्य, आशाधीनता, सत्य-प्रतिज्ञता, स्वाभिमान, राजकौशल, युद्धकौशल अित्यादि गुणोंके; और भक्त थे अपने माता-पिता, बन्धुओं तथा प्रजाके। क्योंकि अिनके लिये अपना सर्वस्व अर्पण करनेको वे तैयार थे।

परन्तु भक्ति व उपासनमें अितना ही भेद नहीं है। मनुष्य उपासना तो किसी भूतकालके व्यक्तिकी भी कर सकता है, अपने सम-कालीनकी भी कर सकता है व किसी काल्पनिक पात्रकी भी कर सकता है, और अेकको ही नहीं, बल्कि जीवनके विभिन्न क्षेत्रोंमें विभिन्न व्यक्तियोंको अपना उपास्य बना सकता है। फिर, यह भी हो सकता है कि वह अपने उपास्यके जीवनके किसी अेकाध ही गुणकी उपासना करे; जैसे, हनुमान किसीको बलके लिये, किसीको दास्यके लिये और किसीको ब्रह्मचर्यके लिये ही उपास्य मालूम हों। किसीके लिये यह जीवनमें राम, व्यापारमें ताता, राजनीतिमें लोकमान्य तिलक, समाज सेवामें गार्धीजी, नगरकार्यमें कोअी और — अिस तरह भिन्न भिन्न उपास्य हों। और अिस

तर्ह विविध अपास्य होनेमें (यदि चुनावमें अविवेक न हुआ हो तो) कोअी हर्ज भी नहीं मालूम होता।

किन्तु भक्तिकी सफलता तो प्रत्यक्ष जीवनमें ही है। हनुमानके लिअे राम प्रत्यक्ष थे। रामके लिअे अुनकी प्रजा प्रत्यक्ष थी। सीताके लिअे राम व रामके लिअे सीता प्रत्यक्ष थे। कृष्ण-अर्जुनका मित्र-सम्बन्ध या गुरु-शिष्य सम्बन्ध प्रत्यक्ष जीवनमें था। अुसी तर्ह यदि हमको हनुमानका दास्यभाव अपास्य मालूम होता हो, तो हमें अपने स्वामी रामको अपने प्रत्यक्ष जीवनमें ही खोजना चाहिये। यदि हम सीताके अपासक हों, तो अपने प्रत्यक्ष पतिमें ही हमारा पातिव्रत समा सकता है। हम यदि रामके अपासक हों तो जहाँ रहते हों वहाँकी ही प्रजा, हमारी अपनी पत्नी, हमारे खुद माँ-बाप, हमारे प्रत्यक्ष नौकरचाकर, हमारे गुरु — अिन्हींमें हमारी सारी भक्ति समर्पित होनी चाहिये। अिन्हींके लिअे हम अपना सर्वस्व अर्पण कर सकते हैं।

हम भले ही अयोध्यावासी राम या वृन्दावनविहारी कृष्णकी भक्ति पुत्र, दास, पति या पत्नी अथवा अन्य किसी भावसे करें, परन्तु अुसमें हमें अपनी कल्पनाको बहुत खींचकर वे प्रत्यक्ष हैं अैसी भावना करनी पड़ती है। हम अपने जीवनको सहजप्राप्त कर्मयोगसे अलग करके अस्वाभाविक मार्गमें ले जाकर ही अैसा कर सकते हैं।

यदि अपासना व भक्तिका यह भेद ठीक ठीक समझमें आ गया हो, तो हमारे देशमें राम या कृष्णकी कितनी अपासना हुआ है वह विचारने जैसी है। चैतन्य, नरसिंह, दयाराम आदि ने कृष्णके नामसे किसकी अपासना की? वे किसके समीप जाकर पहुँचे? अपासनाका अैसा राधा या गोपीभावका आदर्श किस अंशतक विवेकयुक्त कहा जा सकता है? अिन प्रश्नोंका अुत्तर पाठक खुद ही दे सकता है। अिस तर्ह अपनेमें स्त्री-भाव (और अुसमें भी जारासक्त स्त्रीभाव) लानेका मिथ्या प्रयत्न करना, मेरी दृष्टिमें, न तो खुद अुनके अुत्कर्षकी दृष्टिसे ही अुचित है न अुदाहरण लेनेकी दृष्टिसे ही।

अिसमें कोअी सन्देह नहीं कि ये सब ज्वरदस्त भावनाशील और पवित्र वृत्तिके साधु पुरुष थे। परन्तु अिनके जीवनका अधिकांश अेक

भक्ति और उपासना

व्यक्ति की रम्य कल्पनाको बरुपूर्वक पोषित करके उसमें रमे रहनेमें ही बीत गया !

यह ठीक है कि उपासना प्रत्यक्षकी ही होनी चाहिये, ऐसी बात नहीं । परन्तु उपास्यके चुनावमें विवेकसे काम लेना जरूरी है, नहीं तो उपासना जीवनको अवश्य विकृत मार्गकी ओर ले जाती है । क्योंकि दारोमदार उपास्यके चुनाव पर ही है ।

प्रत्येक मनुष्यको अपना उत्कर्ष साधनेके लिये एक खास प्रकारकी योग्यता प्राप्त करनी होती है । उचित मात्रामें और परिस्थिति तथा शक्तिके अनुसार उसे अपने अन्दर मनुष्यताके भिन्न भिन्न गुण, यम तथा शक्तिका विकास करना चाहिये । इस विकासका साधन उसकी उपासना है । किन्तु गुण, शक्ति, यम आदि की प्राप्तिमें ही उसका उत्कर्ष नहीं समा जाता । उसका हृदय शुद्ध भवनाओंसे भी परिपूर्ण रहना चाहिये । उसका हृदय प्रेम, सौजन्य, सरलता, आदिसे आर्द्र होना चाहिये । उसके अभावमें उसके ज्ञान और गुणोंके मूल्यहीन रह जानेकी सम्भावना है । इसका साधन भक्ति है । इसमें शक नहीं कि जो मनुष्य किसी एक भी दूसरे जीवसे ऐशा प्रेम करे व उसका अितना उत्कर्ष कर ले कि किसी भी स्वार्थके विना अथवा किसी भी निजी सुखकी अपेक्षा रखे बिना अर्हेतुक प्रेमसे उसे अत्यन्त चाह सके, वह (यशर्त कि उसका भजनीय पुरुष वैसा ही विभूतियुक्त व योग्य व्यक्ति हो) तो केवल अपनी भक्तिकी वदीलत ही जीवनकी अष्टष्ट सफलता प्राप्त कर सकता है । चैतन्य आदिकी पूजनयता उनके राधाभावमें या कृष्णको अपना अष्टदेव माननेमें नहीं है — वह तो उनकी भूल भी समझी जा सकती है — बल्कि उनकी निरतिशय और अर्हेतुक प्रेमाद्रतामें है । और यही भक्तिका तत्त्व है ।

आराधना

अपर जो भक्तिका निरूपण किया गया है वह उसके सर्वश्रेष्ठ स्वरूप, आत्मनिवेदन भक्तिका है। किसी भी फलकी, सुखकी, वसनातृप्ति की अिच्छाके बिना किसी भी जीवके लिये अपना सर्वस्व अर्पण करना आत्मनिवेदन है। जो व्यक्ति एक पर भी ऐसा अद्वैतुक निरतिशय प्रेम कर सकता है, वह यदि अिष्ट पुरुषका चुनाव ठीक तरहसे हुआ हो तो, जगत्की भी सेवा कर सकेगा। क्योंकि उसकी भक्तिका स्वरूप ही ऐसा होगा कि वही उसके लिये संसारकी सेवाका सज्ज मार्ग हो जायगा।

आम तौरपर यह माना जाता है कि अिसमें अिष्ट पुरुषकी योग्यताका प्रश्न गौण है। जिसके हृदयमें ऐसा प्रेपस्रोत अुमदता है वह जिसके प्रति यह प्रेम प्रवाहित होता है उसके गुण-दोषोंकी तुलना करके, अनेक अुग्मीदवागेंमेंसे एकको खोजकर, उसे अपनी भक्तिका-पात्र बनाता हो ऐसी बात नहीं। ऐसा भाव अुपजनेमें कोअी निमित्त-कारण अवश्य होता है। जैसे परोक्ष देवके अनन्य भक्तोंमें अुनके आनुवंशिक संस्कार ही बहुत कुछ कारणीभूत होते हैं। प्रत्यक्ष जीवनमें जो भक्तिभाव प्रवाहित होता है अुसमें पूज्यताका अुभार पैदा करनेवाले नैमित्तिक प्रसंगोंसे यह भक्ति खिल अुठती है।

परन्तु अिष्टकी योग्यताका विचार गौण है, अिसका यह अर्थ नहीं कि वह बिलकुल ही नहीं होता अथवा सदैव गौण ही रहता है। यह बात थोड़े ही विचारसे समझमें आ सकेगी। वह अिष्ट स्वरूप अुसे अपनेसे तो किसी-न-किसी प्रकारसे विशेषता युक्त मालूम होता ही है। जहाँ अुसके विषयमें बड़ी भूल हुआ मालूम पड़ती है, वहाँ थोड़ा बहुत तो भी अुसके प्रति भाव कम हो जानेकी सम्भावना रहती है। फिर भी अुसके प्रति प्रीतिका संस्कार शायद ही नष्ट होता है। अिस तरह परोक्षदेवकी साकार भक्तिसे निकलकर जिन भक्तोंका प्रवेश वेदान्तमें हुआ है, अुन्हें अपने पुराने अिष्टदेवके प्रति, थोड़ी बहुत अुदासीनता आ जाने पर भी, प्रीतिका संस्कार कम हुआ नहीं दिखाअी देता।

अिष्टकी योग्यताका विचार, अिस प्रकार, बिल्कुल गीण न होनेसे बहुत बार ऐसा होता है कि प्रत्यक्ष जीवनमें जिनके प्रति हमारे मनमें भक्ति-भाव उपजना चाहिये, उन माता, पिता, गुरु, नेता, राजा आदिका जीवन ही ऐसा होता है कि, हृदयके भावनशील रहते हुआ भी, उनके प्रति प्रेम न पैदा हो सके; अथवा उनके प्रति भक्ति भाव होते हुआ भी, उनकी अपूर्णताओंका भी भान होनेके कारण, हृदय पूर्ण कृतार्थता अनुभव न कर सके और किसी एक पूर्ण व्यक्तिके साथ शुद्ध प्रेमसे बंध जानेके लिये तैयार रहे । किसी ऐतिहासिक काल्पनिक परोक्ष विभूतिका ही जीवन उसे ऐसा लगे, जो उसके भक्तिभावको उत्तेजित और पुष्ट कर सके । ऐसा भी हो सकता है कि वह उसे अपना आदर्श अपास्य न बना सके, परन्तु उसपर वह मुग्ध (फिदा) हो जाय । ऐसे समयमें उसके हृदयमें उस व्यक्तिके लिये एक प्रकारकी तीव्र पूज्यताका भाव स्थिर हुआ बिना नहीं रहता और न वह पूज्यभावको प्रगट किये बिना ही रह सकता है । यदि अिस तरह किसी परोक्ष विभूतिके प्रति पूज्य भाव प्रकट करनेकी रीतिको 'आराधना' कहें, तो यह समझ लेना जरूरी है कि उस आराधनाका अुचित स्वरूप क्या होना चाहिये !

अुचित मर्यादामें विकसित किसी परोक्ष विभूति सम्बन्धी ऐसे आदरके मूलमें रहे भावोंको देखें, तो उसमें ऐसी विभूतिको प्रत्यक्ष जीवनमें देखनेकी और उसके साथ अपना जीवन जोड़ने या मिलानेकी अभिलाषा दिखायी देगी । यदि किसी हिन्दूके मनमें राम, कृष्ण, या शिवाजीके प्रति अत्यन्त पूज्य भाव हो, तो (यदि उसके सविवेक विकास हुआ हो तो) उसका अर्थ यह है कि यदि प्रत्यक्ष जीवनमें राम, कृष्ण, या शिवाजी जैसे किसी प्रतापशाली व्यक्तिको वह देखे तो उसके साथ अपना जीवन खुशीसे सौंध दे । खुद तो वह राम, कृष्ण या शिवाजी होने जैसी शक्ति अपनेमें नहीं पाता । अिस कारण रामादिक उसके अपास्य नहीं, वह अिनका भक्त भी नहीं, बल्कि पूजक है, अर्थात् वह अिनके जैसोंका भक्त होनेकी अिच्छा रखता है । जब तक प्रत्यक्ष जीवनमें उसे रामादिक न मिल जायें, तब तक वह परोक्ष विभूतियोंका गुणानुवाद करेगा, उनकी कीर्ति फैलानेमें भाग लेगा । परन्तु अितनेसे वह कृतार्थताका अनुभव

नहीं करेगा । वह अिन्हें प्रत्यक्ष मान लेनेकी भूल नहीं करेगा । यदि प्रत्यक्ष जीवनमें उसे कोअी अैसा पुरुष मिल जाय, तो उस परोक्षसे भी अधिक आदर व प्रेमके साथ वह उस प्रत्यक्ष पुरुषसे चिपटा रहेगा और तभी वह पूर्ण कृतार्थता अनुभव करेगा । अिस प्रकारकी किसी परोक्ष विभूतिकी आराधना — उसका श्रवण, कीर्तन व मनन — प्रत्येक भावनाशील मनुष्य करता ही है । और यह नहीं कह सकते कि वह अनुचित है ।

अिस तरह अुपासनाका अर्थ है किसीके जैसा होनेकी अिच्छासे उसका चिन्तन व अनुकरण; भक्तिका अर्थ है किसी प्रत्यक्ष पुरुषके लिये अपना जीवन अर्पण करना; और आराधनाका अर्थ है जिसके सदृश पुरुषको प्रत्यक्ष जीवनमें प्राप्त करनेकी अभिलाषा रखी है उसका पूजन, चिन्तन आदि ।

परन्तु जब यह आराधना अैसा स्वरूप ग्रहण करती है, जिसमें प्रत्यक्ष जीवनमें अैसी विभूतिके मिलनेकी अभिलाषा हमें न रहे, बल्कि उस परोक्ष विभूतिको ही किसी तरह 'साक्षात्' प्राप्त करनेकी अभिलाषा होने लगे, उसको मूर्ति बनाकर उसकी षोडशोपचार पूजा-पार्थना करके उसीमें हम कृतार्थता मनावें और धीरे धीरे वह हमें कल्पनरूपमें या मृत्युके बाद उसके मिलनेकी आशामें रमे रहनेका आदो बना दे, तब कहना होगा कि यह आराधना भिक्त हो गयी है । वह अत्यन्त श्रद्धा युक्त हो तो भी सत्यकी आराधना नहीं है, उसमें अब अुदयका अेक महत्वपूर्ण अंश खाली रह जाता है, और यदि कभी भी सत्य ज्ञानकी तरफ हनारा प्रयाण होनेवाला हो, तो हमें अिउ आराधनाके पार गये बिना गति नहीं है ।

भक्ति और धर्म

पिछले प्रकरणोंमें हमने देखा कि :

१. भक्ति और आलम्बन-निष्ठामें तथा भक्ति और उपासनामें भेद है ।

२. उपासना अनेककी हो सकती है, भूतकालीन पुरुषकी हो सकती है, किसी कल्पनाकी हो सकती है, सत्य, दया, अहिंसा, अत्यादि गुणों या भावोंकी भी हो सकती है ।

३. भक्ति — प्रेमयुक्त सर्वस्वार्पण — अेकके प्रति ही हो सकती है । प्रत्यक्षके अभावमें पराक्ष, काल्पनिक या ऐतिहासिक साकार व्यक्तिकी आराधना या अभिलाषाका स्वरूप वह भले ले ले, परन्तु जय तक जीवनका कुछ भाग प्रत्यक्षकी भक्तिमें न लगे, तब तक उसे कृतार्थता न मालूम होमी ।

४. प्रत्यक्षकी भक्तिमें भी अिष्ट पुरुषका चुनाव विचारने जैसी बात है । यदि अिष्ट पुरुष विभूतिमान व योग्य व्यक्ति हो, तभी उसकी अनन्य भक्तिसे भक्त अपना परम उत्कर्ष साध सकता है और वही भक्ति संसारकी सेवाका सहज मार्ग बन सकती है ।

अिस आखरी बातका हमें जरा विरतासे विचार करना होगा ।

गीताके अठारहवें अध्यायमें (श्लोक ६६) कहा है :

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहंत्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥

(सब धर्मोंको छोड़कर तू अेक मेरी ही शरणमें आ । मैं तुझे सब पापोंसे छुड़ा दूंगा, तू चिन्ता मत कर ।)

अिस श्लोकका आमतौर पर यह रहस्य समझा जाता है कि धर्म अैसा सूक्ष्म और अटपटा विषय है कि यदि साधारण बुद्धिवाला मनुष्य धर्माधर्मका निर्णय करने लगे, तो उसकी बुद्धि चक्कर खा जाती है और

असका चित्त कभी शान्ति अनुभव नहीं कर सकता । अतः श्रेयार्थीको चाहिये कि वह खुद धर्माधर्मके निर्णयको झंझटमें न पड़कर काया-वाचा-मनसा सद्गुरुकी शरण जाय और निःशंक होकर उसकी आज्ञा-पालनमें तत्पर रहे । इससे वह किसी धर्म-पालनमें रही कमियाँ तथा अधर्मके पापसे छूट जायगा ।

अस प्रकार असका रहस्य समझनेमें कोअी बाधा नहीं है, बशर्ते कि इसके मूत्रमें गृहीत कुछ बातों पर ध्यान रखा जाय । वे बातें अस प्रकार हैं :

१. जिसकी शरण ली जाय वह व्यक्ति ऐसा असामान्य व धर्मकी मानो प्रत्यक्ष मूर्ति-रूप होना चाहिये कि उसकी आज्ञा सदैव धर्मके अनुकूल ही रहे । अतः जिस प्रकार रोग निवारणके लिये आमतौर पर रोगी किसी कुशल वैद्यके आदेशोंका पालन करते हैं, अथवा कानूनी मसलोंमें मामूली मुबकिल होशियार वकालकी सलाह मानता है और उसीमें अपनी सुरक्षा देखता है, उसी प्रकार धर्माधर्म सम्बन्धी जटिल प्रश्न उत्पन्न होने पर सामान्य श्रेयार्थी ऐसे पुरुषकी आज्ञानुसार चले, तो वह भूलोंसे बच सकता है; क्योंकि उसका शरण्य व्यक्ति धर्मका विशेषज्ञ व सूक्ष्म विचारक है ।

२. जिस प्रकार कोअी विद्यार्थी जिन्दगीभर शिष्यता नहीं करता, ज्यादासे ज्यादा तबतक वह किसीका शिष्य रहता है जबतक वह अपने शिक्षकके बराबर लियाकत न पैदा कर ले, और शिक्षक जब कह दे कि 'अब मेरे पास तुम्हें अधिक देने लायक कुछ नहीं रहा है' तब उसका उस गुरुके प्रति अपना शिष्यभाव पूर्ण हुआ समझना चाहिये; उसी प्रकार जबतक श्रेयार्थीको खुद धर्माधर्मके निर्णयमें आत्मविश्वास नहीं पैदा हुआ, तबतक ही उसे किसी महापुरुषकी शरणमें रहनेकी जरूरत रहती है । असका अर्थ यह हुआ कि स्वबुद्धिको चलानेको झंझटसे छूटनेके लिये अथवा दूसरेकी बुद्धिको कुण्ठित कर ढालनेके लिये या उसे अपने अधीन बना ढालनेके लिये शिष्यत्व या गुरुत्व बंधनेकी जरूरत नहीं है । बल्कि शिष्यकी बुद्धिको विशेष कुशाग्र करना, सच्ची दृष्टिसे युक्त बनाना और स्वतंत्र

बनने लायक योग्यता उसमें अत्यन्त कठिन सुसका अहेश है । जयतक ऐसी स्थिति नहीं हो गयी है, तभी तक शरण लेना या देना अचित है ।

दूसरे खण्डके 'ज्ञान, भक्ति व कर्म' सम्बन्धी प्रकरणमें हमने देखा कि "ज्ञान प्राप्ति, उसके बाद भावनाका अनुशीलन, और उसके बाद कर्मयोगकी पूर्णता, ऐसा विकासक्रम ही दिखायी देता है ।" वहाँ हम सर्वव्यापी परम चैतन्यके आलम्बनके सम्बन्धमें विचार कर रहे थे । परन्तु साकार अष्टदेव या गुरु आदिकी भक्तिका भी ऐसा ही पर्यवसान होना चाहिये । अर्थात् भक्तिके फलस्वरूप भक्तकी निष्ठा ऐसी दृढ़ होनी चाहिये कि जिससे वह धर्मका सूक्ष्म विचार करके उसके अनुरूप जीवन-कार्योंको कर सके ।

कभी सम्प्रदाय अिस आखरी वचन पर कोभी आपत्ति न करेंगे । परन्तु 'धर्म क्या है' अिसे दृष्ट कानेकी जरूरत है । अुदाहरणके लिअे, आम तौर पर सम्प्रदायोंमें अरने अष्टदेव, गुरु आदिके मन्दिर बनाना, छुनकी तथा अुनके अन्य भक्तोंकी सेवा-शुश्रूषा काना, अुनके लिअे वागवगीचे लगवाना, नाना प्रकारके नैवेद्य बनाना, व्रतभोज, सन्तभोज, आदि करना तथा वर्णाश्रमसम्बन्धी साम्प्रदायिक मर्यादा पालना धर्म निष्ठाका लक्षण माना जाता है । और यदि अिस प्रकारकी धर्म निष्ठा हो, तो भक्तिका पेशण काफी हुआ माना जाता है । अिससे आगे बढ़ कर यह आवश्यक नहीं माना गया है कि कुटुम्ब-धर्म, समाज-धर्म, मानव-धर्मके पति भक्तकी दृष्टि बढ़नी चाहिये — अितना ही नहीं, बल्कि भक्तिमें यह विघ्न माना गया है और यह भी माना गया है कि 'अिन धर्मोंका आग्रह घटनेसे ही भक्त विशेष रूपसे निद होती है ।

यह खेदजनक भूल है और अिस बातका चिह्न है कि भक्तिमार्ग गलत रास्ते पर चल पड़ा है । सच पूछिये तो कर्म और धर्ममें यदि किसी प्रकारका भेद ही करना हो तो वह अितना ही किया जा सकना है कि जो जो सांसारिक कर्म अशुद्ध-चित्तवाले, भक्ति आदि कोमल भावनाओंसे रहित, अपने ही सुख-स्वार्थोंमें लिप्त मनुष्य करने हैं, वे सब 'कर्म' हैं और शुद्ध-चित्त, भक्ति-भाव पूर्ण, दूसरोंके सुख-स्वार्थका लिहाज रखनेवाले व्यक्ति कर्मके सभी शक्य परिणामोंका और अुन्हें करनेकी रीतिका नैतिक

दृष्टिसे विचार करके सावधानीके साथ जो सांसारिक कर्म करते हैं वह 'धर्म' है। कर्मकी सांसारिकता या पारलौकिकता या सम्प्रदाय-मान्यता परसे यह नहीं तय हो सकता कि यह धर्म है या अधर्म, अथवा प्रवृत्ति धर्म है या निवृत्ति धर्म। बल्कि कर्म कर्तव्यरूप है या अकर्तव्यरूप, न्याय युक्त है वा अन्याय युक्त, समाजके लिये सुखकर है या बलेशकर, विवेक युक्त है वा विवेकहीन — इन सब बातोंसे यह निश्चय किया जा सकता है कि वह धर्म है या कर्म। सब प्रकारके अनुगम, भक्ति तथा शिक्षाओंका यही अद्देश होना चाहिये कि प्रत्येक मनुष्यकी बुद्धि यह निर्णय करनेमें समर्थ बन सके कि कोओ कर्म धर्म है या अधर्म। जब तक बुद्धि वैसी परिपक्व नहीं हो जाती, तब तक कोओ व्यक्ति यदि किसी अनुगमका अनुयायी, गुरुका भक्त, या पाठशालाका विद्यार्थी रहे तो यह अुचित ही है। परन्तु जब अनुगम, सद्गुरु या शिक्षक भुमकी बुद्धिको अुलटा अधिक पंगु और कुंद बना दे, शरणका ऐसा अर्थ समझा दे कि वही अेक महत्त्वका है, और धर्माधर्मके विचारमें अहंकार अथवा देहाभिमान होता है, अिस लिये वह नाश करनेके योग्य है; अथवा ऐसा समझा दे कि जो मनुष्य शरणकी महिमा जान चुका है, अुसे धर्माधर्म-सम्बन्धी दोषोंका परिताप करनेकी जरूरत नहीं, तब कहना होगा कि जैसे कोओ बड़ो लकड़ीको गोल बनाते हुअे अुसे सारी छील डाले, अथवा लकड़से अभीष्ट वस्तु बनानेके बदले बसुलेका हत्या बनाने ही अुसे खर्च डाले वसी गति होगी।

विवेकी, विचारशील और श्रेयार्थी मनुष्यका अन्तिम शरण या परम-भक्तिका स्थान कंओ साकार, परोक्ष या प्रत्यक्ष व्यक्ति नहीं, बल्कि आत्मा या परमात्माक आलम्बन युक्त तथा भूत-प्राणियोंके प्रति प्रेमयुक्त अपना धर्म ही अुसका अन्तिम शरण और अुसकी अुत्कृष्ट भक्तिका अन्तिम लक्ष्य है।

राम, कृष्ण, बुद्ध, महावीर आदिने प्रसंगोपात्त मातृभक्ति, पितृभक्ति, गुरुभक्ति, प्रजाभक्ति आदि की थी। अुस भक्तिको लेकर अुनके लिये प्राणार्पण करनेकी भी अुनकी तैयारी थी। यदि ऐसा करनेमें अुन्हें मरनेका अवसर आया होता, तो अुसके लिये अुन्हें खेद न होता। अिस दृष्टिसे मैंने

दूसरे प्रकरणमें रामको अपने माता, पिता, गुरु तथा प्रजाका भक्त कहा है। फिर भी यह नहीं कह सकते कि उन व्यक्तियों या समूहोंके प्रति उनकी भक्ति शर्तशून्य थी। उसकी ओर मर्यादा थी; और वह थी धर्मकी। जो राम पिताकी आज्ञासे राज्याधिकार छोड़कर वनमें जानेको तैयार हो गये, उन्होंने पिता या गुरुकी आज्ञासे पिताको कैद करके राज्याखण्ड होनेसे अिनकार कर दिया, वनसे वापिस लौटनेसे भी अिनकार कर दिया। मतलब यह कि 'भक्ति बिरका सौदा' है, यह बात सच है, फिर भी इस भक्तिकी माँगें ऐसी न होनी चाहियें कि वे धर्मकी मर्यादाका भंग करा दें; बल्कि वे अुलटी भिस प्रकारकी होनी चाहियें कि धर्मकी यदि कोअी स्थूल मूर्ति हम बनावें, तो वह हमें अपने अिष्ट स्वरूपके चरित्र जैसी मालूम हो और इस कारण हमें उसकी शरणमें रहना ऐसा लगे, मानो हमें धर्मानुसरणका राजमार्ग ही मिल गया हो।

बौद्ध धर्ममें 'बुद्धकी शरण जाता हूँ' यह भले ही 'धर्मकी शरण जाता हूँ' के पहले कहा गया हो; परन्तु खास बुद्ध किस बुद्धकी शरण गये थे? वे तो धर्मकी ही शरण गये थे, और उनके समकालीन अनुयायियोंके ही लिअे उनकी शरण सुरक्षित मार्ग या ऐसा कह सकते हैं। उनकी मृत्युके बाद उनके अनुयायियोंके लिअे बुद्धकी शरण जानेका समुचित अर्थ अितना ही हो सकता है कि 'बुद्ध द्वारा उपदेशित व आचारित धर्मको और उनके जीवनको मैं मार्गदर्शक बनाता हूँ।' प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी भी विभूति या व्यक्तिके प्रति अससे विशेष भक्तिनिष्ठा होना या उस भक्तिमें तारकताकी या धर्महानिसे मुक्ति प्राप्त करा लेनेकी श्रद्धा रखना अनुचित और सदोष है।

जैसे कुछ जलप्रवाहोंका वेग अदम्य होता है व कितनोंका शान्त, उसी तरह कअी मनुष्योंके चित्तका ढँग-ढोंचा इस तरहका होता है कि उनमें प्रेम या द्वेषके जो भी भाव अुठते हैं, वे अैसे वेगसे अुठते हैं कि उन्हें वेकाष्ट बना देते हैं और देखनेवालेको चकाचौंध कर देते हैं। चैतन्य, रामकृष्ण परमहंस, आदि अैसे अदम्य भावनावान पुरुष थे।

अिन भावोंने भक्तिका स्वरूप ले लिया, जिससे वे हमें पूज्य और आदर्श-सरीखे लगते हैं। यह भक्ति पूज्यताके योग्य है, जिसमें कोई सन्देह नहीं। परन्तु यह नहीं कह सकते कि निश्चित रूपसे वह आदर्श ही है। भाव तो प्रत्येक मनुष्यमें अुठते ही हैं। अच्छे भाव न अुठेंगे तो बुरे अुठेंगे ही। परन्तु अच्छे या बुरे भावोंके बेगका अितना प्रबल हो अुठना कि वे हमें बेकाबू बना दें, हम कर्तव्याकर्तव्यका विचार करने या प्राप्त कर्तव्यको पूरा करनेके त्रिलकुल अयोग्य बन जायें, तो यह स्थिति अुचित नहीं। कितने ही लोग अपने प्रियजनोंकी बीमारीसे या मृत्युसे अितने विह्वल हो जाते हैं कि अस परिस्थितिमें अत्यन्त कर्तव्य अुन्हें सूझते ही नहीं, यदि सुझाये जायें तो वे अुन्हें पूरा करनेमें समर्थ नहीं हो पाते और ऐसी हालत हो जाती है कि अुलटे अुन्हींकी चिन्ता दूसरोंको करनी पड़ती है। यह कुछ अुनकी वांछनीय स्थिति नहीं कही जा सकती। इसी तरह अपने अिष्टदेव या गुरुका स्मरण होते ही या नाम सुनते ही या दर्शन होते ही जो बेकाबू हो जाते हैं, देहभान भूल जाते हैं, अुनके कर्तव्य अेक ओर रह जाते हैं और अुलटे अुन्हींकी चिन्ताजनक हालत हो जाती है। भक्तिकी यह भाषा, जिसमें तीव्रता होते हुये भी, आदर्श-योग्य नहीं। यदि भावोंका अुठना हमारे कर्तव्य-मार्गको स्पष्ट करनेके लिये अथवा असकी प्रेरणा देने तथा स्थिर करनेके लिये हो, तो वे स्वागत योग्य हैं; पर जो भाव—फिर वे भक्तिके हों या क्रोधके—हमको पंगु व अन्धा बना देते हैं, बेकाबू करके मूर्छित कर देते हैं, वे आदर्शरूप नहीं।

अिस तरह हमने अिस प्रकरणमें भक्तिकी जो विशेष मर्यादायें देखीं, वे अिस प्रकार हैं:

१. धर्म-भावनाको स्पष्ट करनेके लिये भक्ति है। और अन्तमें धर्मके लिये सर्वस्वार्पण ही भक्तिके फल-स्वरूप अुत्पन्न नवनीत (मन्त्रन) है।

२. जब तक यह धर्म-भावना स्पष्ट नहीं हो जाती, तब तक किसी धर्मकी मूर्तित्वरूप प्रत्यक्ष विभूतिकी अतिशय प्रेमपूर्वक आत्म-समर्पणरूप भक्ति जीवनके अुत्कर्षमें अेक महत्वपूर्ण साधन है।

३. भक्तिका आवेश यदि हमें वेकावू और कर्त्तव्याकर्त्तव्यविचार—
शून्य कर डाले, तो यह दशा अिष्ट नहीं; बल्कि घर्ममें स्थिर करे और
प्रेरणा दे, तो वह स्थिति स्वागत योग्य है ।

अिस दृष्टिसे अवे हमें गुरुभक्ति आदि प्रत्यक्ष भक्तिके भिन्न भिन्न
प्रकारोंका विचार करना है ।

५

गुरु

मनुष्यके सामने अपनी क्रिया या विचारमें जब कोभी गुत्थी आ जाय,
अैसे प्रश्न आ खड़े हों जिनका कोभी हल न मिलता हो, और जिनका
हल मिले बिना जीवनमें कहीं गाड़ी अटक गयी—सी या कोभी घाघ्रा आ
खड़ी हुअी—सी प्रतीत होती हो, तब यदि वह तत्सम्बन्धी किसी अनुभवी
पुरुषकी तलाशमें रहे तो यह समझमें आने जैसी बात है ।

जो पुरुष उसकी अिन गुत्थियोंको सुलझा दे और उसका मार्ग-
दर्शक बने, उसे वह अपने गुरुके रूपमें मान ले तो यह भी समझमें
आने जैसी बात है ।

सब प्रकारकी विद्याओंके गुरुओंके सम्बन्धमें यही विधान किया जा
सकता है ।

जिस मनुष्यकी सबसे बड़ी गुत्थी यह हो कि मैं स्वयं तथा यह
जगत् क्या है, मेरा और अिस जगत्का आदि और अन्त क्या है,
जीवनका ध्येय क्या है, किस तरह जीवन व्यतीत करनेसे वह भली भाँति
सफल हुआ माना जाय — यदि यही महत्वकी गुत्थी हो और अिसीके हलकी
तलाशमें वह हो, तो जो गुरु उसकी अिस गुत्थीको सुलझा देते हैं, वे
आमतौर पर सद्गुरु कहे जाते हैं ।

गुरु-शिष्यका यह सम्बन्ध खानगी तथा व्यक्तिगत है । जिनके
मार्गमें ये समस्याएँ आ खड़ी हुअी हैं, अुन्हींको सद्गुरुकी जरूरत
मालूम होती है । जिनके मनमें अैसी जिज्ञासा हुअी ही नहीं, यदि हुअी

हो तो वह अितनी महत्वपूर्ण नहीं प्रतीत होती कि उसके बिना उन्हें अपना जीवन अन्वकारमय प्रतीत होता हो, उन्हें सद्गुरुकी आवश्यकता नहीं।*

फिर, जब उसकी ये गुत्थियाँ सुलझ जायें, तभी उसका गुरु-शिष्य सम्बन्ध समाप्त हो सकता है। समाप्त शब्दका मैं दो अर्थमें प्रयोग करता हूँ। जबतक उसका समाधान नहीं हो जाता, तबतक उसका शिष्यत्व सापेक्ष अथवा एक अुग्मेद्वार जैसा है। समाधान हो जानेके बाद वह शिष्यत्व एक दृष्टिसे दृढ़ बनता है और दूसरी दृष्टिसे देखें तो कह सकते हैं कि रहता ही नहीं।*

परन्तु आमतौर पर शिष्योंकी ऐसी हालत हो जाती है कि अभी उनकी अपनी अुग्मेद्वारी जारी ही है, उनकी गुत्थियाँ पूरी-पूरी हल हुयी ही नहीं, जीवन सम्बन्धी मार्गदर्शन प्राप्त हुआ नहीं, गुरुके शब्द अभी कानमें ही पड़े हैं, परन्तु उनकी सच्चाभीकां स्वरूप अभी स्पष्ट हुआ नहीं है, गुरु जहाँ दृष्टि ले जाना चाहते हैं वहाँ अभी छि पहुँची नहीं, उसके पहेले तो वह 'गुरु-कृपा' शब्दका अनर्थ करके कृतार्थ हो जाता है ! अपने सत्य शोधनका प्रयत्न हीला कर देता है, और खुद जहाँ तक नजर नहीं पहुँचा सकता,

* 'आवश्यकता नहीं' जिसका अर्थ यह नहीं कि यदि किसी सत्पुरुषके समागमका या उपदेशका लाभ मिल सकता हो तो वह न सुठवे, या उनके प्रति आदरभाव न रखे। लेकिन उसे उन्हें अपना सद्गुरु मानने या जैसा कि अन्तर गुरु-शिष्य सम्बन्धमें होता है वैसे व्यक्तिगत अथवा कौटुम्बिक सम्बन्ध बाँधनेकी आवश्यकता नहीं।

* जिसका कार्य गुरु द्वारा पूरा हो गया हो, उसका गुरुके प्रति भक्तिभाव किस प्रकारका हो ? विद्यार्थी जीवनमें जो सम्बन्ध हमारा अपने मान्य शिक्षकोंके साथ रहता है, वह यदि अपने बादके जीवनमें भी चालू रहे तो कैसा होता है ? मेरी रायमें तो उनके प्रति हमारी भावना एक सच्चे, आप्त-जन जैसी रहती है। मानी 'एक जान दो कालिव'। उनमें हम एक आत्मीयताका अनुभव करते हैं। किसी भी व्यक्तिसे बढ़कर आदर और कृतज्ञताका भाव उनके प्रति रहता है। फिर भी उस सहवासमें भयका अभाव मालूम होता है। ऐसी दशामें सदा उनके लिभे अुरयोगी होनेकी अभिलाषा ऐसे सम्बन्धका सहज परिणाम हो है।

वहाँ गुरु साक्षात् पहुँचा देंगे ऐसी भद्रा रखते रहना और गुरु-महिमाका गान करते रहना ही अपने शेष जीवनका कार्य मानता है !

जिसमें भावनाओंका वेग अति बलवान है, वह यदि जिस पुरुषने उसे नवीन दृष्टि प्रदान करके उसके जीवन सम्बन्धी दृष्टि विन्दुमें ही परिवर्तन कर दिया हो और नवजीवन सञ्चार किया हो, उसकी कृपाको एक अमूल्य प्राप्ति समझे और उसका गुणगान करते करते अघायें ही नहीं तो यह अस्वाभाविक नहीं, वरन् कि उसके प्रति अपनी भद्रा प्रकट करनेमें अविवेक या निरी भाषुकताका दर्शन न हो । कोसी पुरुष यदि इस तरह गुरुगान या गुरुकृपाकी महिमाका बखान करे, तो उसके बारेमें मुझे कुछ नहीं कहना । परन्तु वह भी यदि जीवनके शेष कर्तव्यके रूपमें गुरुगानको अपना एक व्यवसाय ही बना डाले, तो उसमें विवेक नहीं है । किसी प्रवृत्तिमें सम्प्रदायोंकी उत्पत्तिका बीज है । फिर वह मनुष्य जिसके गुरु-शोधनका मूल अद्देश्य अभी पूरा हुआ ही नहीं, जिसे अभी यह स्पष्ट हुआ नहीं कि यह गुरुकृपा किस बोधमें रही है, जो अभी कल्पनामें ही विहार करता है, यदि जीवनके शेष कर्तव्यके रूपमें गुरुगानको अपना व्यवसाय बना ले, तो यह उससे भी अधिक अनुचित है । गुरुके प्रति जो कृतज्ञताका भाव होता है वह मन ही मन समझ लेनेकी वस्तु है, बार बार कहकर बतानेकी नहीं ।

फिर, तुरा यह है कि शिष्योंने खुद भी जो कुछ अभी प्राप्त नहीं किया है वह जगत्को प्राप्त करानेके लिये वे अधीर हो जाते हैं और अपने गुरुकी शरणमें आनेके लिये सारे संसारको निमंत्रण देते हैं ।

अस तरह अनेक अधकचरे जिज्ञासु शिष्योंकी एक टोली गुरुके आसपास जमा हो जाती है और उसमेंसे फिर एक पंथका जन्म होता है । फिर गुरु खुद यदि केवल शब्दज्ञानी ही हो, अथवा जीवन सम्बन्धी उसके विचार परिपक्व न हों, अथवा किसी प्रकारके मोहमें फँस रहा हो, तो वह भी इस पंथकी स्थापनामें संसारका कल्याण मानकर या मना कर ऐसे प्रयत्नको प्रोत्साहन देता है । इससे आगे जाकर गादियोंकी परम्परा चलती है । फिर गादीकी परम्परा गुरुकी परम्परा मान ली जाती है । और गुरु-परम्पराकी अखण्डिता कायम रख लेनेसे यह मान लिया

जाता है कि ज्ञान भी अखण्ड रूपमें सुरक्षित है, और ऐसे परम्परागत गादीपतिमें गुरुभक्ति रखनेसे यह मान लिया जाता है कि सद्गुरु प्राप्तिके सब लाभ मिल जाते हैं । *

सच बात तो यह है कि जिसे भूख नहीं लगी है, उसे खिलानेकी जरूरत नहीं । विसी तरह जिसके सामने आध्यात्मिक समस्यायें खड़ी नहीं हुआँ, उसे सद्गुरुकी जरूरत नहीं । और यह आवश्यक नहीं कि जिस व्यक्तिको मैं अपना गुरु मानूँ, उसके मेरे कुटुम्बी और मित्र भी शिष्य बनें और उसके लिझे मेरा आग्रह करना तो सरासर भूल है ।

हाँ, मेरी तरह दूसरे लोग यदि स्वतंत्र रूपसे मेरे गुरुको अपना गुरु बना लें, तो उनके प्रति मेरे मनमें गुरु बन्धुत्वका भाव होना स्वाभाविक है । इस सम्बन्धके बंधानेमें मेरा कोई हाथ नहीं है । मैं तो केवल स्वतंत्र रूपसे उपस्थित परिस्थितिको मंजूर कर लेता हूँ, यह देखकर कि मुझे भिन गुरुसे कुछ लाभ पहुँचा है । दूसरे भी यदि उस लाभको पानेके लिझे आकर्षित हों और उनके पास पहुँचें, और उनके साथ मेरा सम्बन्ध होनेके कारण उनके पास पहुँचानेमें मेरी मध्यस्थताका उपयोग हो तो वह भी समझमें आने जैसी बात है ।

‘समझमें आने जैसा’ अथवा ‘स्वाभाविक है’ — इसका अर्थ अतना ही है कि यदि अुचित मर्यादाके अन्दर रहकर ऐसे सम्बन्ध बँधते हों तो यह अनिवार्य है, और इसमें दोष नहीं । परन्तु जब वह मर्यादा टूट जाती है, और अधिकसे अधिक लोगोंको अपने गुरुका शिष्य

* चित्त तथा जगत्विषयक हमारा अवलोकन और अवलोकन-शक्ति अतनी अधूरी है कि अनेक विचारक इस सम्बन्धमें भिन्न भिन्न दृष्टिसे विचार कर सकते हैं । सच पूछिये तो भिन्न भिन्न दृष्टिसे विचार किया जाना सूचित करता है कि इस अवलोकनमें कहीं न कहीं अेकांगिता है । परन्तु जब तक ऐसा अधूरापन है, तब तक तत्त्वविचारमें अलग अलग संप्रदाय (Schools of thought) रहेंगे ही । ऐसे तत्त्वसंप्रदाय और ऊपर बताये पंथोंके बीच सूक्ष्म भेद है, यद्यपि व्यवहारमें तत्त्वसंप्रदायोंसे पंथ बराबर सुतन्न होते हैं सही । प्रत्येक प्रवृत्ति और वृत्ति अुचित मर्यादामें अपयोगी और आवश्यक हो सकती है । अपने देशकालके अनुसार उस मर्यादाको शोधना ही विचारवान् पुरुषका कर्तव्य है ।

बनाना मेरा या मेरे गुरु-भाधियोंका व्यवसाय बन जाय, या गुरुके प्रत्यक्ष सम्बन्ध और निकट सहवाससे होनेवाला लाभ गुरुके देहान्तके बाद भी कायम रहता है और उनके नामकी, शादीकी, या मूर्तिकी भक्तिसे वह मिल सकता है, ऐसी भ्रष्टा कायम रखनेकी प्रवृत्ति चले तो उसे निरर्थक ही नहीं, अनुचित भी कहना होगा ।

‘गुरु विन कौन बतावे बाट’ — यह बहुत कुछ सत्य है । परन्तु जिसे अपनी बाट खोभी हुआ नहीं मालूम होती, गुरु बतावे उस बाट जानेकी आकाँक्षा उत्पन्न नहीं हुआ, उसे गुरुकी जरूरत नहीं और जरूरत न होने पर भी ‘प्रत्येकको कोभी गुरु जरूर करना चाहिये’ — यह दूसरे वहमोंकी तरह ही एक वहम है ।

बिसी तरह, गुरुकी जरूरत मालूम होने पर किसीको भी अपना गुरु बना लेनेसे हमको रास्ता मिल जायगा — यह मानना भी एक अन्धभ्रष्टा ही है ।

६

सद्गुरुशरण

एक तरफ बुधनिषद्कारोंसे लेकर अनेक ज्ञानमार्गी भक्तोंने —

‘उसे जाननेके लिये वह हाथमें* समिधा लेकर श्रुति-सम्पन्न और ब्रह्मनिष्ठ गुरुके पास ही जाय ।’

‘सद्गुरु शरण विना अज्ञान तिमिर टल्लो नहि रे’ (केशवकृति) — ऐसे बुद्धिगार प्रगट किये हैं ।

दूसरी ओर महावीरका आग्रह या कि अपने ही पुरुषार्थ-से बिना किसीकी सहायताके मैं ज्ञान प्राप्त करूँगा । बुद्धने यद्यपि इस पर जोर नहीं दिया, तो भी कोभी गुरु उनका पूरा समाधान नहीं कर सका या और इसलिये उन्हें स्वतन्त्र रूपसे ही शान्तिकी तलाश करनी

* ‘तद्विशानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्समित्याणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् ।’

(मुण्डकोपनिषद्, १-२-१२)

पड़ी थी। गांधीजीने भी बार-बार कहा है कि वे गुरुकी तलाशमें हैं। परन्तु अभीतक उन्हें कोअी ऐसा गुरु नहीं दिखायी दिया, जिसे उनका हृदय स्वीकार कर सके। अतः गुरुप्राप्तिकी अिच्छा रखते हुअे भी गुरुके बिना ही उन्हें अपना मार्ग खोजना पड़ रहा है।

फिर राजनैतिक क्षेत्रकी अनेक शाहियोंकी तरह अध्यात्म-मार्गमें भी गुरुशाहीने अितना अनर्थ और पाखण्ड फैलाया है कि, 'गुरु' शब्द ही आज अनेक लोगोंको अरुचिकर हो गया है।

यदि मैं तैरना न जानता होऊँ और फिर भी अपनेको तैरनेका अुस्ताद बताऊँ, तो मेरा पोलखाता अेक दिन भी न चल सकेगा। क्योंकि पानीमें पैर रखते ही मेरी अुस्तादीकी परीक्षा हो जायगी। परन्तु यदि मैं किसी अैसी विद्याका अुस्ताद बन बैठूँ, जैसे हस्ताक्षर या मस्तक-विद्याका, जिसकी व्यवहारमें बारबार जरूरत न पड़ती हो और जिसकी कोअी स्थूल पहिचान भी न हो, और साथ ही अपना माल खपानेके लिये व्यापारियोंमें जैसी प्रचारकला होती है अैसी कला भी मुझमें हो, तो मेरा पोलखाता बहुत दिन तक चल सकेगा और शायद जिन्दगीभर भी चलता रहे। क्योंकि जिन विषयोंमें बहुतसे लोगोंकी ज्यादा गति न हो, आम लोगोंको जिसकी बहुत जरूरत भी न पड़ती हो और जो विषय बड़े गहन समझ लिये गये हों, उनका अुस्ताद होना अधिक आसान है। विषय जितना ही गूढ़ और कम लोगोंको परिचित होगा, अुतना ही अपनेको अुसका अुस्ताद मनवाना अधिक आसान है।

अिस तरह ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरु कहलाना अेक तरहसे बड़ा आसान पेशा है और अपने देशमें बहुत लोगोंने बड़ी सफलतापूर्वक अिसको चलाया है और आज भी चलाते दिखायी देते हैं। शिष्योंको मोक्ष (?) और खुदको भोग प्राप्त करानेवाला यह धन्धा है तो बड़ा लाभदायक!

गुरुओंके अैसे कड़वे अनुभवोंके कारण 'गुरु' शब्द और किसीके गुरु नामसे परिचित पुरुष बहुतोंको आज अविश्वास और तिरस्कारके पात्र मालूम होते हैं। और कअी श्रेयार्थी अैसे दिखायी पड़ते हैं, जिन्होंने अैसा निश्चय कर लिया है कि मैं किसीको अपना गुरु नहीं बनाऊँगा, बल्कि खुद ही अपना रास्ता ढूँढ़ निकालूँगा।

सच है कि शास्त्रोंमें सद्गुरुकी आवश्यकता बतायी गयी है । परन्तु उसका अर्थ ऐसा तो नहीं किया जा सकता कि कोयी मनुष्य खुद अपने बलपर सत्यकी खोज कर ही नहीं सकता । क्योंकि, यदि ऐसा कहें तो शुरूआतमें जिसने आत्मतत्वकी खोज की, वह किस गुरुकी शरण गया था ? फिर भी ऐसा व्यक्ति, जिसे विकट जंगलमेंसे अपना रास्ता निकालना हो, यदि यह जिद पकड़े कि कोयी जानकार मिल जाय तब भी मैं रास्ता नहीं पृछूँगा, और ऐसी दशामें वह कहीं गिरकर चकनाचूर हो जाय तो आश्चर्य नहीं; और यदि वह सही-सलामत उसमेंसे पार पड़ जाय, तो गनीमत ही समझना चाहिये । ऐसी अवस्थामें यदि वह सफल हो जाय तो हम उसका गौरव करेंगे । किन्तु हम यह नहीं कह सकते कि अित साहसमें समझदारी ही थी और मिथ्याभिमान नहीं था । अिसी तरह किसीको गुरु नहीं बनानेका हठ, सम्भव है, सत्यके लिअे व्याकुल व्यक्तिको बहुत चक्करमें डाल दे और अिस दुरभिमानकी वदौलत वह सत्यसे वञ्चित भी रह जाय ।

‘खुदको पानेके लिअे खुदको भूलना चाहिये’ अिस वाक्यमें योगाम्यासकी दृष्टिसे ही नहीं, बल्कि व्यावहारिक दृष्टिसे भी बहुत रहस्य है । क्योंकि जीवन-शोधनकी शुरूआत अहंताके त्यागसे होती है और उसका पर्यवसान भी अहंताके क्षीण होनेमें होता है ।

“जब मैं था तब राम नहीं, अब राम है हम नाहि;”

“प्रेमगली अति सौंकरी, तामें दो न समाहि ।”

परन्तु अहंकार अेक ऐसा प्रकृति धर्म है, जो विलकुल क्षीण नहीं हो पाता । उसके क्षीण होनेका अर्थ शुद्ध होना अितना ही है । जिस प्रकार रस्सी जितनी महीन होती है, अुतनी ही उसकी गाँठ अधिक सख्त होती है, वैसे ही प्रकृतिके धर्म भी विलक्षण हैं । वे ज्यों ज्यों सूक्ष्म होते जाते हैं, त्यों त्यों उनका दबाव अधिक जोरदार होता है । लेकिन उनकी परख और भी मुश्किल हो जाती है । और प्रायः जिसे निरहंकारिता मानते हैं, वही वस्तुतः तीव्र अहंकार होता है ।

बुद्धिकी सूक्ष्मता अहंकारको अधिक सूक्ष्म बनाती है । परोपकार-वृत्ति, नम्रता या विनय बहुत बार अिस अहंकारका ही गुप्त स्वरूप होता

है। अतः अथवा बुद्धिकी सूक्ष्मता द्वारा खुदको भूलनेका अभ्यास नहीं किया जा सकता।

व्यावहारिक जीवनमें हमें खुदको भूलनेका केवल एक ही मार्ग दिखायी पड़ता है और वह है प्रेमका। दूसरे व्यक्तियोंके प्रति प्रेमके कारण हम खुदको भूल जायें, यह अहंकार शुद्धिका एक मार्ग दिखायी देता है। कर्तव्यरत मनुष्य अपने कर्तव्यमें, अभ्यासरत अपने अभ्यासमें अपने आपको भूल जाते हैं सही, परन्तु वह थोड़े समयके लिये होता है। अतः चित्तके स्वभावमें स्थायी परिवर्तन नहीं होता। और अन्तको यह अहंकारका पोषक होता है। अतः जो बुद्धिमान होकर भी चैतन्यके प्रति प्रेमसे परिपूर्ण होते हैं, वे ही अधिकसे अधिक निरहंकार हो सकते हैं।

अस प्रकार सत्पुरुषकी शरण जीवनके अभ्युदयमें एक महत्वका साधन होता है। पति-पत्नी या दो मित्र जब प्रेमसे एक दूसरेके अधीन हुआ रहते हैं, एक दूसरेकी सेवा करते हैं, एक दूसरेके लिये स्वार्पण करते हैं, तब वे जिस प्रकारका अद्वैत सिद्ध करते हैं, उसमें किसीकी कुछ झलक दिखायी देती है। परन्तु पति-पत्नीके सम्बन्धोंमें विकार, परस्पर स्वार्थ और मोह मिले रहते हैं। अतः यह नहीं कह सकते कि उसमें सोलहों आना चित्त शुद्ध हो सकती है। मित्रोंकी मित्रतामें भी बहुत बार शुद्ध बीज नहीं रहते, उसमें भी स्वार्थ मिला रहता है। परन्तु एक नित्यार्थ, अदात्त और शान्ति सज्जनके साथ केवल श्रेयकी ही अभिलाषा रखनेवाले पुरुषकी मैत्री हो, तो उसका परिणाम अत्यन्त कल्याणकर होनेमें किसी प्रकारके संदेहके लिये जगह नहीं।

तो भी, यह भी अतना ही सच है कि यदि सद्गुरुकी खोजमें भूल हो जाय, तो शिष्यको हानि अथवा पड़नेगी। अतः भोलेपनसे हर किसीमें विश्वास कर लेना कभी वाञ्छनीय नहीं हो सकता। शास्त्रोंमें सद्गुरुके जो अनेक लक्षण बताये गये हैं, वे विचार करने योग्य हैं। परन्तु नीचे लिखी बातें तो खास तौरसे ध्यान देने लायक हैं:

१.—सद्गुरुका व्यवहार विवेकयुक्त होना चाहिये । जैसे खयाल गलत हैं कि ब्रह्मनिष्ठ पुरुष सदाचारके नियमसे परे है । अथवा सामान्य विवेकी और सदाचारी गृहस्थ सदाचारके जिन नियमोंको पालते हैं, वे उसके लिये बन्धनकारक नहीं हैं । अल्ले, उसका आचरण अदाहरण रूप होना चाहिये । इस कारण यदि कभी वह सामान्य लोकाचार भंग करता है तो अपनी किसी विशेषताके बहाने नहीं, बल्कि इसलिये कि वह लोकाचार उसको अनुचित मालूम होता है और उसमें सुधार करनेकी जरूरत है ।

२.—सद्गुरुकी शिष्यके प्रति भावना अनुग्रह या उपकारकी नहीं होगी, बल्कि ऐसी होगी मानो वह साधारण मनुष्य-वर्मका पालन करता हो । जैसे रास्ते चलते किसी बुढ़ियाके सिरपर कोठी बोझ चढ़ा दे और फिर अपने उस उपकारको दिन रात गिनाया करे अथवा कोठी समर्थ विद्वान किसी बालकको जोड़-बाकी सिखा दे और उस बातको हमेशा जताया करे, तो यह उसकी नालायकी ही समझी जायगी । इसी प्रकार कोठी पुरुष यह मानता हो कि अमुक अमुक मेरे शिष्य हैं, उन्हें मेरी कृपासे आत्मज्ञान प्राप्त हुआ है, तो यह ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरुके लक्षण नहीं । उसे जो कुछ प्राप्त हुआ है वह दूसरे शोधकको प्रेमपूर्वक देना अथवा जो कठिनावियाँ खुद उसे अठानी पड़ी हैं, वे दूसरोंको न अठानी पड़ें और उन्हें फज़ूल भटकना न पड़े, इसका अुपाय बताना उस मनुष्यका स्वाभाविक कर्तव्य ही हो जाता है । जिसने सबमुच ही मनुष्यके श्रेयके लिये कोठी महत्वपूर्ण वस्तु प्राप्त की हो, उसमें कर्तव्यका पालन करते हुये किसी प्रकारका उपकार करनेका भाव न होना चाहिये ।

यह हुआ सद्गुरुके हृदयकी भावना । अब शिष्यकी भावना तो अपनी सारी जिन्दगीकी गुत्थी सुलझ जानेसे अत्यन्त कृतज्ञताकी ही रहना भी उतना ही स्वाभाविक है । जहाँ एक ओर ऐसी सहजता, मानो कोठी खास बात न की हो तथा प्रेमयुक्त मित्रभाव और दूसरी ओर अत्यन्त कृतज्ञता और प्रेमयुक्त शरण हो, वही योग्य गुरु-शिष्य सम्बन्ध कहा जा सकता है ।

३.—ऐसे बहुतसे लोग देखनेमें आते हैं कि जो अपनी वासनाओंको तो क्षीण नहीं कर पाते, किन्तु उनमें परमपदको खोजनेकी एक तीव्र वासना रहती है। उसके प्रभावसे दूसरी सब वासनाओंको कुछ समय तक दबाकर वे आश्वर प्राप्तिके रास्ते लग जाते हैं। मनुष्य जिस बातके पीछे हाथ धोकर पड़ जाता है, उसे प्राप्त कर ले तो कोआ आश्चर्यकी बात नहीं। अतएव उसके मनमें अनेक अशुद्ध संस्कारोंके गुप्त रूपसे रहते हुए भी यह हो सकता है कि वह परमतत्त्वके सम्बन्धमें एक प्रतीति युक्त सिद्धान्त बना ले। परन्तु जैसा कि पहले भागमें कहा गया है, 'अपनी निरालम्ब सत्ताको देखना एक बात है और ऐसी निरालम्ब स्थितिमें रहना दूसरी ही बात है।' और यह पिछली स्थिति — ब्रह्मनिष्ठा — सत्व-संशुद्धिके बिना शक्य नहीं।

अस तरह ब्रह्मप्रतीति और ब्रह्मनिष्ठा ये दो बातें अलग अलग होनेके कारण ब्रह्मप्रतीति हो जानेसे यह मान लेना गलत है कि जीवनकी पूर्णता सिद्ध हो गयी या सद्गुरुत्वकी प्राप्ति हो गयी। ब्रह्मप्रतीति शुद्ध निष्ठावानको बादकी चित्त शुद्धिकी साधनामें बहुत सहायक हो सकती है। परन्तु दूसरी तरफ किसी पाखण्डीका पाखण्ड बढ़ानेमें भी मददगार हो सकती है।

श्रेयार्थी और पाखण्डी ब्रह्मवादीमें बड़ा भेद यह है : ब्रह्मप्रतीति हो जानेके कारण श्रेयार्थी यह नहीं मानता कि मैं 'सिद्ध' हो गया हूँ, वह अपनी साधनाको छोड़ नहीं देता; वह अपनेको साधक ही मानता है। परन्तु पाखण्डी पुरुष ब्रह्मवादी होकर अपनेको सिद्ध पुरुषोंमें खपाता है; साधना व सदाचारको छोड़ देता है।

निःसंशय श्रेयार्थी अर्थात् जिसको ब्रह्मप्रतीति हो चुकी है उसमें व संशययुक्त श्रेयार्थीमें यदि कुछ भेद है तो वह यही कि निःसंशय श्रेयार्थीकी बादकी साधनामें अधीरता, व्याकुलता तथा परिणामके विषयमें शंकाशीलता नहीं दिखायी देती।

एक वेळ तरी जाओन माहेरा, बहु जन्मफेरा झाल्या वरी।

चित्ता हे बैसली अविट आवडी, पालट ती घडी नेघे ऐकी।

करावें तें करी कारण शरीर, अंतरीं त्या धीर जीवनाचा ।

तुका म्हणे तरी होमील विलंब, परी माझा लाम खरा झाला ।*

किन्तु संशयग्रस्त श्रेयार्थी अधीर हो जाता है, व्याकुल व विह्वल बन जाता है । उसकी साधनामें तरह तरहकी गड़बड़ और अंधे-से प्रयत्न होते हैं; वह एकको छोड़ता है, दूसरेको पकड़ता है; फिर उसको भी छोड़ देता है । इस तरह उसके मनमें अथल पुथल मची रहती है :

“साध्यन्तु आकलन स्पष्ट न्होये यदा, साधना-साध्यनो मेल न्होये;

अंधश्रद्धा यकी छोड़ता, झालता, अधीर मनने सदा दुःख हांये ।

घोर अरण्यमां अंध ज्यम तरफडे, चित्त त्यम आकळुं दीन यातुं;

ज्ञानदीपकधर सद्गुरु पामर्ता, निमिषमां शांतिने मार्ग जातुं ॥”+

अब श्रेयार्थी चाहे ब्रह्मवादी हो या ब्रह्म-शोधक हो, सबके संस्कार, गुणियाँ, समस्यायें एक-सी नहीं होतीं । जित स्थानसे बगैर मुश्किल अनुभव किये एक सीधा-सराट चला गया हो, सम्भव है वहाँ कोअी दूसरा अटक पड़ा हो और भटकता फिरता हो । उसकी भूल मामूली ही हो रही हो, परन्तु उससे उसकी प्रगति रुक गयी हो । उस एक भूलसे यदि कोअी उसे छुड़ा दे, तो सम्भव है कि फिर वह आगे सीधा-सराट चला जाय । इस भूलसे जो उसे निकाल दे, उसका वह बहुत ही अहसान माने और

* एक बार निश्चित में अपने नैहर जाऊँगा, अगरचे बहुत जन्म-चक्र भी करने पड़े ।

चित्तमें यह अगिलापा पक्की बैठ गयी है, घड़ीभर भी वह बदलती नहीं ।

कारण-शरीर अब चाहे जो करे, मुझे अपने हृदयमें अस्त (अनन्त) जीवनकी बीरज है ।

तुकाराम कहेते हैं, विलंब हो तो हो, लेकिन मेरा लाम निश्चित है ।

+ साध्यकी ही जब स्पष्ट कल्पना नहीं, तब साधना और साध्यमें मेल नहीं हो सकता ।

ऐसा मनुष्य अंधश्रद्धासे एक साधन छोड़ता है, दूसरा पकड़ता है, और इस तरह उसका अधीर मन सदा दुःख पाता है ।

जैसे किसी घोर जंगलमें अन्धा मनुष्य छटपटता रहे, वैसे अन्धका चित्त व्याकुल और दीन होता है ।

लेकिन जब ज्ञानदीपक धरे सद्गुरु मिलता है, तब वह निमिषमें शांतिका मार्ग पा जाता है ।

अुसे अपना 'गुरु' समझने लगे तो इसमें कौन आश्चर्य है? परन्तु यदि किसी दूसरेके सामने ऐसी कठिनायी न आयी हो और अुसके मनमें अुस मार्ग-दर्शकके प्रति 'गुरु-निष्ठा' न हो, तो इसमें भी कौन आश्चर्यकी बात है? अिस कारण ऐसा हो सकता है कि जो अेकका गुरु हो, वह दूसरे साधक या शोधकका गुरु न हो सके। परन्तु अिससे यह न समझ लेना चाहिये कि अिस तरह अगर कोभी किसीकी भूल बता देता है, तो अितने ही से वह 'सद्गुरु' शब्दके योग्य हो जाता है। 'सद्गुरु'में ब्रह्मनिष्ठाके अपरान्त और भी अनेक गुणों व संस्कारोंकी पूर्णता होनी चाहिये। यह सच है कि अमुक गुण या संस्कारकी अुचित कीमत अँकनेमें तथा अुसे परखनेमें भी भूल होनेकी सम्भावना रहती है, और अिससे ऐसा भी हो सकता है कि हाथमें आया हुआ चिन्तामणि छूट जाय। शायद यह अुस साधकका दुर्भाग्य हो। परन्तु अिससे यह न मान लेना चाहिये कि केवल ब्रह्मवादित्व ही गुरुमें देखने लायक लक्षण है।

अिस सम्बन्धमें जो भूलें होती हैं, वे चार प्रकारकी हैं:

१. बहुत बार चमत्कार कर बतानेकी शक्ति ब्रह्मनिष्ठाका आवश्यक लक्षण माना जाता है, यह महज भूल ही है। अितना ही नहीं, बल्कि यह कहना अनुचित न होगा कि जहाँ चमत्कारों पर जोर दिया जाता हो, वहाँसे दूर रहनेमें ही खैर है।

२. बाह्यपूर्णता — जैसी कि शरीर, विद्वत्ता, हठयोग, कवित्व, स्मरण-शक्ति आदि सम्बन्धी। यह माना जाता है कि अेक ब्रह्मनिष्ठकी अवश्य अिन सबमें या अिनमेंसे कुछमें असाधारण पारंगतता होनी चाहिये। किन्तु यह भी भूल है।

३. बहुत बार सद्गुरु-लक्षण और विभूतिमान पुरुषके लक्षणोंकी खिचड़ी कर दी जाती है। राम, कृष्ण आदि प्रतापी पुरुष हो गये हैं। अुनका कर्तृत्व, पुरुषार्थ जगद्विख्यात था। अुनमें अनेक महान् गुण थे। अुनकी वदौलत वे संसारके लिअे पूज्य हो गये। पर वे ब्रह्मनिष्ठ थे कि नहीं, यह कौन कह सकता है? किन्तु अपनी विभूतियोंके कारण ही वे अवतार गिने गये। अिससे यदि यह माना जाय कि जो मनुष्य ब्रह्म-

शानी हो, अपना चरित्र भी अन्हींकी तरह प्रतापशाली होना चाहिये तो यह भूल होगी। क्योंकि विभूतिमान पुरुष व सद्गुरु एक नहीं है।

४. यही खिचड़ी सद्गुरुके वास्तविक गुणोंको परखनेमें भी भूल कराती है। सन्तगुणोंकी सम्पत्ति एक ऐसा लक्षण है, जो सद्गुरुमें आवश्यक रूपसे खोजना चाहिये। परन्तु यदि बाहरी भास या बातोंसे उसे परखनेकी कोशिश की जाय, तो उससे निराशा प्राप्त होनेकी सम्भावना रहती है। मनुष्यके गुण इस बात परसे ठहराना कि उसने कितने बड़े बड़े कार्य किये हैं, अलुटी रीति है। बड़े बड़े कार्य करना यह एक प्रकारकी शक्ति है। वह शक्ति जिसमें हो वह पुरुष 'विभूति' है। यह शक्ति सद्गुरुमें न भी हो, फिर भी यह हो सकता है कि जिन सद्गुणोंसे प्रेरित होकर उस पुरुषने बड़े बड़े कार्य किये हैं, वे सन्त पुरुषमें पूर्ण रूपसे विकसित हुअे हों और कदाचित् अधिक शुद्ध स्वरूपमें भी हों। उस 'विभूति' के संसारको चक्काचौंध कर देनेवाले गुण-प्रकाशका कारण उसकी कोअी अशुद्धि भी हो सकती है। सन्तमें वह विशेष शुद्ध रूपमें है, सूक्ष्म रूपसे देखनेवालोंको ही वह दिखायी दे सकती है। अतएव गुणोंकी परीक्षा उसके बड़े कामों परसे नहीं, उन कामोंको करनेकी उसकी पद्धति या रीतिको देखकर ही करनी चाहिये, फिर वे काम चाहे बड़े हों या छोटे।

असका अर्थ यह भी न होना चाहिये कि संसारकी दृष्टिमें जो महान् विभूति है, उसमें ब्रह्मज्ञान हो ही नहीं सकता। यह सूचित करनेका अद्देश अतना ही है कि सद्गुरुका विभूतिमान भी होना आवश्यक नहीं है। परन्तु यदि किसी पुरुषमें ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरुके लक्षणोंकी उपरान्त विभूतिमत्ता भी हो, उसके कार्य व योजनायें धर्मयुक्त तथा जगद्द्व्यापी हों, तो वह विभूतिहीन सद्गुरुसे श्रेष्ठ है। यदि हम उसे सच्चे अर्थमें 'जगद्गुरु' कहें, तो निरतिशय भक्तिपूर्वक अपना जीवन समर्पण करते हुअे ऐसे 'जगद्गुरु'के साथ अपना जीवन जोड़नेसे अधिकसे अधिक कृतार्थता मालूम हो सकती है। अितर सद्गुरु, जगद्गुरुकी भक्तिके लिअे कहिये, अथवा सम्पक् धर्मके पालनके लिअे कहिये (दोनों एक ही हैं), अपने शिष्योंको तैयार करें वहीं तक उनका कार्य अचित्त समझना चाहिये।

यह जगद्गुरु कोअी शंकराचार्य या दूसरा कोअी आचार्य नहीं होगा। सम्भव है कि ऐसा जगद्गुरु अप्राप्त ही रहे, कल्पनागम्य ही रहे। और जिसलिये, तब तक गुरुभक्तिका क्षेत्र मातृभक्ति, पितृभक्ति, अत्यादिके क्षेत्र जैसा मर्यादित ही समझना चाहिये। जैसे धर्म माता-पितासे परे है, वैसे ही वह सद्गुरुसे भी परे और विशेष है।

७

गुरुभक्ति और पूजा ।

अब हम जिस बातका विचार करें कि गुरुकी भक्ति या पूजा किस तरह करनी चाहिये। यह मानकर चलिये कि अमुक पुरुष सद्गुरु या जगद्गुरु कहलानेके लायक है। तो फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि उसके शिष्य अंक खास सीमामें ही उसके प्रति अपना भक्तिभाव प्रदर्शित करें? जिस भक्तिभावके चिह्नस्वरूप वह गुरुकी जो शुश्रूषा या पूजा करता है, उसमें 'अव वस' ऐसा कोअी तीसरा व्यक्ति कैसे कह सकता है? अतएव यहाँ गुरुके प्रति निरतिशय प्रज्य बुद्धि और छोटी-बड़ी सब प्रकारकी उसकी सेवा करनेकी भावनामें दोष बतानेका हमारा अुद्देश नहीं है। बल्कि गुरु सम्बन्धी हमारी भ्रमपूर्ण कल्पना और उसकी बदौलत पोषित गुरुपूजाके गलत आदर्शके सम्बन्धमें ही हमें कहना है।

जो लोग 'गुरुभक्त' होते हैं, वे आम तौरपर गुरुप्राप्तिके पहले किसी देवादिके भक्त रहे होते हैं और देवादिकी पूजा-अर्चाकी जो विधि हमारे समाजमें प्रचलित है, उसीका अनुकरण अपनी गुरुपूजामें करनेका प्रयत्न करते हैं। अुदाहरणके लिये, देवताको गान, वाद्य आदिके नादके साथ जगाया जाता है, उनकी आरती अुतारी जाती है, पञ्चामृत स्नान आदि कराया जाता है, वह पानी बतौर प्रसादके ग्रहण किया जाता है, वस्त्र, आभूषण, पुष्पमाला, चंदनादिकी अर्चा आदि चढ़ाई जाती है और देवको थाल चढ़ाकर उसका प्रसाद बाँटा जाता है। यह समझा जाता है कि जिस प्रसादीमें कोअी चमत्कारिक शक्ति भरी है, अतएव जिस महिमाके कारण

अुसकी छीनाझपटी होती है तथा अुसके लिअे वड़ी (फेन्सी) कीमत लगायी जाती है, और वह कीमत प्राप्त करनेके लिअे अुसे नीलाम भी किया जाता है ।

यह पूजाविधि कुछ अंशमें यज्ञविधियोंसे और कुछ अंशमें किसी समयके रसिक और श्रीमान् पुरुषों या राजाओंकी जीवनचर्यासे ली गयी मालूम होती है ।

अिस प्रकार पूजाविधिमें भक्त अपनी ही भावनाओंको प्रदर्शित करनेका ध्यान रखता है । यह सब पूजाविधि देवताको कैसी लगेगी, अिसका विचार करनेकी जरूरत ही नहीं पैदा होती ।

परन्तु जब अिसी विधिका गुरुदेवकी पूजामें अनुकरण किया जाय, तब कहना होगा कि भक्तकी भावनायें अनुचित रूप ग्रहण कर रही हैं ।

‘गुरु ही श्रेष्ठ देव है’ ऐसा मानते मानते जब भक्त यह भी मानने लगता है कि जिस तरह देवता जड़ पाषाण या चित्रका बना होता है और अिसलिअे जैसी चाहे वैसी अुसकी पूजा की जा सकती है, अुसी तरह गुरुको भी सचेतन पाषाण मानकर अुसकी वैसी ही पूजा करनी चाहिये — तो अुसे गुरुकी पूजा नहीं, बल्कि विडम्बना कहना चाहिये ।

मैं जानता हूँ कि ऐसी पूजाविधिको सहन करनेवाले ही नहीं, बल्कि अुसका समर्थन करनेवाले गुरु भी मौजूद हैं । मेरी रायमें या तो अुन्होंने अिस विषयमें गहरा विचार ही नहीं किया है और महज रूढ़िको पकड़े धँसे हैं या दूसरे प्रकारकी स्वार्थ-सिद्धिके लिअे ऐसी विडम्बना सहन कर लेते हैं ।

फर्ज कीजिये कि गांधीजी ब्रह्मनिष्ठ हैं, और अिसलिअे अुनके अनुयायी जिस हद तक अुनके प्रति गुरु भाव रखते हैं, अुससे अधिक वे अुनके पूर्ण गुरुदेव बन जायें और फिर अुनपर रोज या पर्व त्योहार पर ऐसा फर्ज आ पड़े कि जब कोयी भक्त घण्टी बजावे और ‘जागो मोहन प्यारे’ गावे तभी वे अुठ पावें, और कोयी शिष्य अुन पर दूध-दही-वी-शहद-शक्कर और पानी डालकर जब पंचामृतसे स्नान करावे तभी वे स्नान करें, दिनमें कमसे कम पाँच बार (और अुसके अलावा दूसरे शिष्य जब जब प्रसादी कराना चाहें तब तब) अुन्हें नैवेद्य चख कर अुसे प्रसादी बना देना पड़े, अुनके स्नानका पानी प्रसादके रूपमें देना पड़े

और जो भक्त चाहें उन्हें चरणोदक करके देना पड़े, दिनमें तीन चार बार आरती अुतारने देनी पड़े, भक्ताधीन होकर गहने-गाँठे और जरीके कपड़े और सारे शरीरमें या कपाल पर चन्दनकी अर्चा मंजूर करनी पड़े — तो उनका जीवन कितना कृत्रिम बन जाय ? भले ही ऐसा जीवन किसीको और्ध्वायोग्य मालूम हो, परन्तु कर्मयोगी पुरुषको तो वह कर्णारूपद और एक बन्धन ही मालूम पड़ेगा ।

गुरु बननेके पहले साधारण व्यक्तिके तौर पर जिस प्रकारका जीवन गुरु व्यतीत करता है उससे जुदा ही प्रकारका जीवन बितानेका और जुदा ही प्रकारकी प्रतिष्ठा या शान दिखानेका फर्ज उनपर डाला जाय या गुरुकी तरफसे स्वीकार किया जाय, तो उसमें मुझे गुरु और शिष्य दोनोंमें विचारकी खामी दिखायी पड़ती है ।

जिससे गांधीजीके आरोग्यकी रक्षा हो और उन्हें अपने जीवनके प्रधान कार्यके लिये अधिकसे अधिक शक्ति लगानेकी अनुकूलता मिले, इस प्रकार उनके लिये सुविधायें करनेमें उनके परिचारकोंको उनकी जितनी शुश्रूषा करनी पड़े, वह उनकी योग्य, स्वाभाविक और काफी पूजा है । और अितनी पूजा तो उन गुरुजनोंकी करनेमें भी कोअी हर्ज नहीं, जो सद्गुरुकी श्रेणीमें न आ सकें । पर इस मर्यादाको लोंघकर जब पूजाको स्वीकार करना ही उनके जीवनका मुख्य व्यवसाय बन जाय, तब तो वह उनको विडम्बना ही समझना चाहिये । जब कि किसी मूर्तिकी भी पूजा इस प्रकार करनेकी जरूरत नहीं, तो फिर मनुष्यके रूपमें रहनेवाले देवकी तो कहाँसे हो ?

पाषाण या चित्र-लिखित देवसे उत्पन्न रहनेवाला भक्त जब अपने गुरु-देवको प्राप्त कर उनके साथ ऐसा ही व्यवहार करने लगे मानो वह पाषाणके ही हों, तो उसकी यह गुरु प्राप्ति नहीं के बराबर ही समझनी चाहिये ।

गुरु गोविन्दसिंहका एक ऐसा ऐतिहासिक दृष्टान्त माना जा सकता है, जो परिपूर्ण न होते हुए भी गुरुपनका एक ठीक अुदाहरण है । वे अपने शिष्योंके गुरु, नेता और राजा थे । उनके पुत्रोंके लिये तो पिता होनेके कारण भी उनकी भक्तिमें अपने सब धर्मोंका पालन सहज ही हो जाता था । आध्यात्मिक सम्पूर्णताकी दृष्टिसे अलवृत्ता गुरु गोविन्द-

सिंहको पूर्ण नहीं कह सकते, और इसी लिये इस दृष्टान्तको मैंने अपूर्ण कहा है । परन्तु उनके शिष्योंके लिये और जिस समाजमें और जिस प्रकारका काम उन्हें करना था, उसके लिये इससे अधिक आध्यात्मिक सम्पूर्णताकी भूख या जरूरत न होनेसे यह दृष्टान्त अच्छा खयाल देता है । जहाँ पितृभक्ति, राजभक्ति और गुरुभक्तिके सब प्रकार भक्तसे तत्कालीन समाज-धर्मका ही पालन कराते हों, वहाँ भक्तिभाव अधिकसे अधिक कृतार्थताका अनुभव करता है । चाहे पुत्र हो, प्रजा हो या शिष्य हो, वे एक ही तरहसे अपनी भक्ति प्रदर्शित कर सकते हैं; और वह उनके जीवनका अद्देश्य पूरा करके ।

गुरुकी शोध आखिर किस लिये, और गुरु प्राप्तिकी आवश्यकता भी किस लिये ? इस विषयकी स्पष्ट समझ न होनेके कारण जहाँ पन्थ खड़े ही न होना चाहियें वहाँ वे खड़े हो जाते हैं, गदियाँ चल निकलती हैं, पूजा-पधरामणीके आडम्बर रचे जाते हैं और गुरुपन विरासतमें भी मिल जाता है !

टिप्पणी

मूर्तिपूजा — इस जगह मूर्ति-पूजाकी मर्यादाके सम्बन्धमें कुछ विवेचन करना अनुचित न होगा ।

अपने पूज्य या स्नेही जनोके स्मारकके रूपमें मूर्ति या प्रतिमा रखनेकी भावना ऐसी अस्वाभाविक या सदोष नहीं है कि इस्लामकी तरह उसका विलकुल निषेध करनेकी जरूरत हो । मूल पुन्यके प्रति जो पूजा या स्नेहभाव होता है, वह उसकी प्रतिमाके लिये भी अंशतः हो, तो यह स्वाभाविक है । परन्तु यह प्रतिमा है जिस वास्तवको भूल कर, उसमें चेतनाकी भावना रखकर उसे षड्वर्त्मियुक्त कल्पना करके जो पूजा-विधि रची जाती है, अपार आडंबर रचा जाता है, उसका आग्रह रखा जाता है और उसके निमित्त लड़ाई-झगड़े किये जाते हैं, यह विवेकका अतिरेक है — अतिक्रमण है ।

सम्भवतः योगाम्यासीको ध्यानके आलम्बन रूपमें मूर्तिकी उपयोगिता प्रतीत हुअी होगी । फिर चंचल चित्तको सदैव मूर्तिका अनुसंधान करानेके लिये ऐसा सुबहसे शाम तकका कार्यक्रम बना होगा,

जिसमें सारा दिन मूर्ति 'सम्बन्धी विविध क्रियायें करनी पड़ें । किसी योगाभ्यासीको जो व्यवसाय अभ्यासकी दृष्टिसे उस समयके विचारके अनुसार ठीक या आवश्यक प्रतीत हुआ, वह आगे चलकर ऐसे लोगोंके लिये भी जीवनका महत्वपूर्ण व्यवसाय बन गया जिन्हें कभी स्वप्नमें भी योगाभ्यासका खयाल न आता हो । जो चीज किसी समय साधनके रूपमें स्वीकार की गयी थी, वही अब साध्य बन बैठी । धीरे धीरे उसका महत्व अतना बढ़ गया कि मूर्ति-पूजा भक्तिमार्गका एक आवश्यक अंग जैसी बन गयी, अथवा मूर्ति-पूजाको ही 'भक्तिमार्ग' नाम प्राप्त हुआ, और भुक्तिके एक स्वतन्त्र साधनके रूपमें महत्व मिल गया ।

सच पूछिये तो योगाभ्यासीको भी मूर्तिपूजाके खटाटोपकी जरूरत नहीं है और दूसरेके लिये तो वह महज अन्धधृष्टा, वहम, अबुद्धि, कृत्रिम क्रियाकाण्ड और आश्वर या धर्मके नाम पर झगड़ा करानेवाली वस्तु हो गयी है ।

कुछ लोग कहते हैं कि मूर्ति-पूजा मनुष्य स्वभावके साथ ही जुड़ी हुयी है, और वह फिर किसी दूसरे रूपमें आकर सामने खड़ी हो जायगी । परन्तु वैसा तो अस्पृश्यताके सम्बन्धमें भी कहा जाता है । प्रश्न यह नहीं है कि वह दूसरे रूपमें आवेगी या नहीं । प्रश्न अतना ही है कि आज वह जिस रूपमें हमारे सामने खड़ी है, वह अनिष्ट है या नहीं ? फिर जब कभी वह नये रूपमें आवेगी और अनिष्टता दिखावेगी, तब उस समयके लोगों पर उसके उस वेशको छीन लेनेकी जिम्मेदारी आवेगी । हम तो आजका उसका विकृत वेश अतार डालें तो बस है ।

सद्भाव और सत्संग

अपर कह चुके हैं कि जिसके लिये हम अपना जीवन समर्पण करना चाहते हैं उसके हम भक्त होते हैं, और निगतिशय तथा अद्वैतुक प्रेम ही भक्तिका हार्द है ।

भक्ति, प्रेम आदि भावोंके मूलमें एक जीवके प्रति दूसरे जीवका सद्भाव है । इस सद्भावके उत्तरोत्तर अत्युत्कट स्वरूपको हम प्रेम, भक्ति आदि नाम देते हैं । ऐसे सद्भावके एक दूसरे प्रकारका भी जीवनमें स्थान है और उसका भी योग्य स्वरूप जान लेना अुचित है । बहुत बार इसके लिये भक्ति शब्दका प्रयोग किया जाता है, परन्तु अपर भक्तिका जो अर्थ हमने किया है उसको देखते हुअे वहाँ 'भक्ति' शब्द औपचारिक ही समझना चाहिये । अतएव यहाँ हम इसे सद्भाव या संतभाव कहें तो ठीक होगा ।

एक अुदाहरण देकर इसे समझाता हूँ । रामके साथ हनुमान है, अंगद भी है और दूसरे अनेक लोग भी हैं । अब हनुमानकी रामके प्रति भक्ति और परायणता खास तरहकी है । अंगद उस कोटि तक नहीं पहुँच सकता । उसकी प्रकृतिकी रचना जुदा प्रकारकी होनेसे अथवा उसके संस्कार, शक्ति या परिस्थिति भिन्न प्रकारकी होनेसे यह हो सकता है कि अंगद किसीकी भी भक्ति इस प्रकारसे न कर सके । अतः अंगद हनुमानके अनुकरणका प्रयत्न न करेगा । और इस कारण वह अपनेको हनुमानका अुपासक न कह सकेगा । फिर हनुमानके ही लिये जीवन-समर्पण करनेका उसका संकल्प न होनेसे वह उसका भक्त भी नहीं है । फिर भी हनुमानके पूर्व निर्दिष्ट शीलके कारण अंगदके हृदयमें एक ऐसे प्रकारका भाव जाग्रत रहता है जिससे हनुमान उसे सदा सप्रेम आदरणीय लगे, वह हमेशा उसके लिये कुछ कष्ट सहन कर लेनेके लिये अुत्सुक रहे, और ऐसा अवसर मिलनेपर वह अपनेको धन्य माने । यह हनुमानके

अक खास तरहके शीलके प्रति अंगदका सद्भाव है, और वह तब तक रहनेवाला है जब तक उसे उस शीलकी वैसी ही प्रतीति आती रहे।

अस प्रकारके सद्भावमें रामके साथ अंगदका भी सम्बन्ध होना आवश्यक नहीं। अुदाहरणके लिये, फर्ज कीजिये कि आगे चलकर खुद रामके साथ अंगदका विरोध पैदा हो जाय। फिर भी हनुमान जिस भक्तिभावसे रामका अनुकरण करता है, उसकी बदौलत हो सकता है कि वह हनुमानको पूजे और उसके लिये कष्ट उठानेमें आनन्द माने।

अिसी तरह कोअी व्यक्ति खुद चाहे मातापिताका भक्त न हो, और हो भी न सकता हो; खुद साधु चरित न हो और होनेका ठीक प्रयत्न भी न करता हो, फिर भी किसी दूसरे सत्पुत्र या साधु पुरुषके प्रति आदरभाव रखे और उसके लिये जो कुछ करना पड़े वह करनेमें आनन्द माने, तो यह सन्तभाव या साधुताके प्रति कदरदानी या आदरभाव है।

अिस प्रकारकी सन्तभक्तिका जीवनमें उपयोगी स्थान है। परन्तु अिसमें भी जब किसी कामना-सिद्धिका भ्रम प्रवेश कर जाता है अथवा उसे प्रदर्शित करनेके प्रकारमें अविवेक होता है, तो वह सदोष हो जाती है।

जिसके प्रति हमारे मनमें सद्भाव हो उसके योग्य व न्याय्य कार्यमें सहायता करना, अुचित मर्यादामें रहकर उसका आतिथ्य-सत्कार करके उसके प्रति प्रेम प्रदर्शित करना योग्य ही है। परन्तु ऐसी भक्ति यदि केवल अनुचित महिमा या वहमका रूप धारण कर ले, अिसके मूलमें किसी कामना-सिद्धि या पुण्य-प्राप्तिकी आशा हो, तो वह सदोष है।

कभी कभी सन्तपूजा प्रदर्शित करनेकी रीति ऐसा स्वरूप ले लेती है कि जिससे वह मनुष्य जिस सिद्धान्तपर अपना जीवन चलाना चाहता हो उसीका भंग हो जाता है। ऐसी रीत अविवेकपूर्ण है। जैसे, फर्ज कीजिये, मैं मांसाहार या मद्यपान करके जीवनको ठिकाना नहीं चाहता अथवा किसी खास सिद्धान्त पर चलनेके कारण राज्य या समाजकी ओरसे मुझे तकलीफ दी जानेकी संभावना है। ऐसे समयमें मेरे प्राण बचानेके लिये मुझे खोला देकर शराब-मांस खिलाया जाय या मुझे कष्टसे बचानेके लिये अिबर-अुबर कोशिश की जाय, तो सद्भाव प्रदर्शित करनेकी यह रीति अविवेक युक्त है। क्योंकि अिसमें जिन सिद्धान्तोंको मैं पालना

सद्भाव और सत्संग

चाहता हूँ, अर्न्तः का अछेद होता है, और अिसलिअे मेरे प्रति वह सखा-कृत्य नहीं हो सकता । अिस प्रकारसे सद्भाव प्रदर्शित करनेवालेके मनोभावोंका पृथक्करण करें, तो मालूम होगा कि मेरे सिद्धान्तोंके प्रति अनास्था होनेके कारण वह मुझे कृपापात्र स्थितिमें आ गया नानता है, किन्तु मेरी साधुताके प्रति आदर होनेसे किसी भी तरह मुझे बचा लेनेके लिअे तैयार होता है । अिसमें सद्भाव गौण है, कृपाभाव विशेष रूपसे है । परन्तु मैं अिस कृपाभावका मैं अिच्छुक नहीं हूँ, अिसलिअे अुसे अिस तरह दर्शाना अविवेक युक्त है ।

साधुचरित जनोके सहवासमें जो प्रसन्नता या शान्ति मालूम होती है अुसका कारण यह है कि हम जितने समय अुनके सहवासमें रहते हैं अुतनी देर हमारे हृदयमें अुदात्त और कोमल भावनायें अुमड़ने लगती हैं । अुस समय अुभेके प्रति अपने जीवनको लगानेके संकल्प अुठते या पुष्ट होते हैं । यह लाभ प्रत्यक्ष है, और जिन्हें अुनके प्रति आदर हो अथवा जो अुनकी साधुता देख सकते हों, अुर्न्तःको वह मिलता है । परन्तु अुनके चरण पङ्क्तसे घरमें घन-दोलत आ जायगी, सधेमें फायदा हो जायगा, वेतन बढ़ जायगा; अिनके चरण-स्पर्शसे भ्रष्ट लड़का, अथवा किसी स्त्रीको आदर-भाव न रहनेपर भी, सीधे रास्ते आ जायगा, अथवा किसी स्त्रीको सन्तान प्राप्ति हो जायगी, या बीमार आदमी अच्छा हो जायगा, अथवा सारे जीवन भर अुल्टे-सीधे काम किये हों तो भी मरण समयमें बेहोशीकी हालतमें भी काअी गयी अुनकी पूजासे अुसे 'सद्गति' मिल जायगी — अिस प्रकारकी भक्ति या भद्राकी निष्ठा गलत या भ्रमपूर्ण है । कैसी सिद्धियाँ किसीके पास हों तो भी अुनका अुपयोग कर लेनेकी लालसा भी अुबुद्धि-पोषक है और अिसलिअे अिस प्रकारकी सन्तभक्ति प्रोत्साहन देने योग्य नहीं है ।

सन्त-समागमका अेक और भी अविचारी स्वरूप देखनेमें आता है । जो भी कोअी मनुष्य साधु, सद्गुरु, औलियाके नामसे पूजा जाता हो, अुसके पीछे दीवाना बने रहनेका कअी लोगोंको अेक व्यसन ही हो जाता है । अिनमेंसे किसीके भी अुपदेशका विचार करके अपनी विवेक-बुद्धिसे अुसकी छानबीन करनेका वे प्रयत्न नहीं करते; जो योग्य मालूम हो अुसके

अनुसार चलनेका या उसके अनुसार प्रयत्न करनेका विचार नहीं रखते । न तो वे किसी अंक पर पूरा विश्वास ही रखते हैं, न किसी पर अविश्वास करनेकी हिम्मत करते हैं । प्रत्येकको वे आश्चर्यवत् देखते हैं, आश्चर्यवत् सुनते हैं, प्रत्येकके विषयमें आश्चर्यके साथ बोलते हैं और अतना होते हुए भी किसीको समझनेका प्रयत्न तक नहीं करते । भिन्नमें अंक बड़ा वर्ग तो कामनिक लोगोंका ही होता है, और अंक विलकुल बुद्धिहीन होता है । भिन्न दोनों वर्गोंके लोग यदि धोखा ही खाते रहें तो कोसी आश्चर्य नहीं । फिर कुछ लोग प्रत्येकके अभिप्रायों व रायोंको तोतेकी तरह अपने दिमागमें ठूस लेते हैं और बुद्धिको जिस तरह कुण्ठित कर लेते हैं कि फिर वे स्पष्ट विचार करनेके लायक ही नहीं रहते । ऐसे सन्त-सुमागमकी कोसी कीमत नहीं । पिछले खण्डमें 'भद्रायुक्त नास्तिक' नामक प्रकरणमें जिस वृत्तिका वर्णन किया गया है, उससे मिलती-जुलती ही यह वृत्ति है ।

भक्तिके प्रकरणोंका तात्पर्य

अपनेसे जो विशेष मालूम हो उसके प्रति पूज्यताकी व प्रेमकी भावना और उसे पूजनेकी अिच्छा मनुष्य हृदयमें स्वाभाविक होती है । अिस अिच्छा और भावनामें दोष नहीं है, यही नहीं बल्कि उसके बिना चित्तका विकास भी असम्भव है ।

अिन प्रकरणोंका अुद्देश्य यह नहीं है कि भक्ति-भाव या पूजनेकी अिच्छाका निषेध किया जाय, बल्कि अिनका अुद्देश्य तो अिस बातका विचार करना है कि अिस भक्ति-भावके फल किस तरह प्रत्यक्ष जीवनमें प्राप्त किये जा सकते हैं, उसके प्रकार किस तरह मनुष्यके सहज जीवनमें अुपजाये जा सकते हैं, और कृत्रिम रीतियोंको पैदा किये बिना या जीवनको सहज प्राप्त सम्बन्धोंसे अलग करके कृत्रिम या काल्पनिक सृष्टिमें प्रेरित किये बिना किस तरह उसके सब लाम अुठाये जा सकते हैं ।

वर्णाश्रमके विषयमें लिखे गांधीजीके लेखकी भाषामें योड़ा परि-वर्तन करके कहूँ तो :

‘भक्ति अेक मनुष्य-द्वारा निर्मित भावना नहीं है, बल्कि अुसकी पहचानी हुअी अेक वृत्ति है । अिससे अुसका नाश होना असम्भव है । अिसके गुण रहस्य और शक्तियोंकी खोज होनी चाहिये और समाजके कल्याणमें अुसका अुपयोग होना चाहिये ।’

जिस श्रद्धा, आदर, मृदुता और प्रेमसे मनुष्य जड़ मूर्ति, क्रॉस या कावाको नमन करता है, अुसकी आराधना करता है, बहुत बार अुसीको जीवन संमर्पण करता है, अन्य अनेक रीतिसे अुसको प्रतिष्ठा बढ़ानेकी कोशिश करता है, और कअी बार अुसके नामपर सचेतन प्राणियोंका संहार भी करता है, अुसका त्याग करके, यदि अुसका दशांश भी प्रत्यक्ष जीवनमें लाकर, अपने मनुष्य बंधुओं और प्राणियोंके प्रति अुसे प्रदर्शित करे, तो संसारका स्वरूप बहुत कुछ बदल जाय ।

सूर्य, अग्नि, पर्वत, या नदी भव्य है, गगनगामी मन्दिर और मसजिद भव्य है। परन्तु એક छोटी सी चींटी उससे भी अधिक विभूतिमान है, इसको क्या हम समझ सकेंगे ?

जो गुरु-पंथी इस बातको समझ सके हैं, वे એक प्रकारकी जड़तासे तो अ॒पर उठ गये हैं, परन्तु दूसरे प्रकारकी जड़ता, पाखण्ड, अन्ध-भ्रष्टा, कृत्रिम पूजा और कर्मकाण्डके जालमें फँस जाते हैं। इसका नतीजा यह हुआ है कि जड़, पिशाच, अुन्मत्त, अर्धोरी, विलासी, व्यसनी, व्यभिचारी सब प्रकारके लोग हमारे देशमें गुरु : साक्षात्परब्रह्म हो सकते हैं। पागलोंके अस्पतालमें जिस प्रकारकी विचित्रतायें देखी जाती हैं उस तरहकी सब विचित्रतायें—यदि अुनके साथ वेदान्तकी परिभाषाकी जोड़ मिल जाय तो—आश्चर्यवत् देखी जाती हैं, सुनी जाती हैं और पूजी जाती हैं और बड़े बड़े पदवीधर, अध्यापक और महोपाध्याय अुनकी जूठन खानेमें घन्यता मानते हैं। इसमें कोअी शक नहीं कि यह केवल अबुद्धि ही है। यह कहना अनुचित नहीं है कि हर किसीके शिष्य बन जानेके वनिस्वत वे लोग अधिक सलामत हैं, जो यह कहते या मानते हैं कि सद्गुरु मिलना असम्भव ही है।

जीवन-शोधन

[शोधनका अर्थ है अज्ञातकी खोज करना और ज्ञातका संशोधन करना]

खण्ड ४

प्रकीर्ण विचारदोष

वैराग्य

वैराग्य श्रेयःप्राप्तिका एक महत्त्वका साधन है। परन्तु इसके सम्बन्धमें अपने देशमें बहुत विचित्र कल्पनायें फैली हुई हैं। अिन सब विचित्रताओंमें दो तत्व आम तौर पर दिखायी देते हैं :

१. सरोसम्बन्धी, कुटुम्बी, समाज, आदि विषयक स्वाभाविक प्रेमको तोड़कर अुनके प्रति अपने कर्तव्योंके सम्बन्धमें सुदासीन हो जाना; और
 २. जितनी हो सके अुतनी वस्तुओंका त्याग करना।
- जड़भरतका चरित्र अिस वैराग्यका आदर्श माना गया है। जड़भरतने घरबारसे मुक्त होनेके लिये अुन्मत्त-वृत्ति धारण कर ली। जो कुछ काम अुसे सौंपा जाता, वह अुसे जानबूझकर बिगाड़ डालता। आखिर घरवालोंने अुकता कर अुसे घरसे निकाल दिया और जहाँ जी चाहे चले जानेकी अिजाजत दे दी। तब जड़भरत जंगलमें अकेला रहने लगा और वहाँ अुसने अपरिग्रहकी पराकाष्ठा की। यह जड़भरत — पौराणिक कथाके अनुसार — पिछले जन्ममें भरत नामका राजा था। वानप्रस्थ होनेके बाद वनमें अेकान्त जीवन व्यतीत करते हुअे अुसने अेक मरते हुअे हरिणके बच्चेको दयासे बचाया और पाल-पोस कर बड़ा किया। अुसके साथ जड़भरतका अितना वात्सल्य प्रेम हो गया कि अुसके वियोगसे अुसे बहुत दुःख हुआ। मरते समय अुस मृगके चिन्तनसे भरतकी वृत्ति मृगमय हो गयी और अिससे अगले जन्ममें अुस मृगका शरीर मिला। अुसके बादके जन्ममें वह जड़भरत हुआ; और पूर्व जन्मकी स्मृति रहनेसे अुसने निश्चय किया कि अब किसी पर दयासे भी स्नेह न करूँगा। फिर वह अपूर कहे अनुसार व्यवहार करने लगा। पहले तो हमें ऐसी बातोंको अैतिहासिक वृत्तान्त माननेकी भूल ही न करनी चाहिये। यह अेक कल्पित कथा है जिसे पुराणकारने वैराग्यका आदर्श अुपस्थित करनेके लिये रची है। परन्तु अिस ज्योंकी

त्यों सच मान लें, तो भी भरतने दयासे हरिणको बचाया उसमें कोअी अविवेक नहीं था; उसके स्वावलम्बी होने तक उसका पालन-पोषण करनेमें भी अविवेक नहीं हुआ। परन्तु उसके स्वावलम्बी होनेके बाद भी उसके स्वभावके अनुसार उसे आज्ञाद न छोड़नेमें और उसकी आसक्ति युक्त चिन्ता करनेमें जरूर अविवेक हुआ। परन्तु अपनी अितनी ही भूलको देखनेके बदले जड़भरतने यह सोचा कि मैंने अितनी दया की, अिसीसे तो यह आसक्ति पैदा हुआ? अतः अब दया, स्नेह आदि भावोंको हृदयमें कतअी स्थान न देना चाहिये। परन्तु यह भी दूसरे छोरका अविवेक ही था। योग्यता और अयोग्यताकी हृद — तारतम्य — समझने और उसके पालन करनेकी जगह उसने अुगमत्त (पागलके जैसी) वृत्ति धारण कर ली।

परन्तु यह चरित्र हमारे देशमें वैराग्यका आदर्श बन बैठा है। आज भी जब कोअी मनुष्य साधु बननेका अिरादा बतलाता है, तो अपना शिष्यमण्डल बढ़ानेकी लालसा रखनेवाले साधु उसे जड़भरतका आख्यान सुनाते हैं और जानबूझकर ऐसा व्यवहार करनेका अुपदेश देते हैं कि जिससे घरके लोग उससे अुक्रता अुठें। यह मैं अपनी जानकारीके आधार पर लिख रहा हूँ।

फिर, यदि कोअी मनुष्य अपने घरमें अपने माँ-बाप या किसी दूसरे कुटुम्बीके अत्यन्त बीमार होने पर भी अुनकी तरफ आखें मूँद कर मन्दिरमें या साधुओंके पास बैठा रहे और यदि अुनकी बीमारीका हाल पूछने पर वह जवाब दे कि 'खटियाका पाया टूट जाय तो उसका क्या करते हैं? चूलेमें ही तो जलाते हैं न? अुसी तरह यह हड्डियोंकी खटिया है, टूट जायगी तो बहुतेरे लोग हैं जो जाकर जला आवेंगे। अुनकी क्या चिन्ता की जाय? माँ-बाप और सगे-सम्बन्धी तो चौरासी लाख योनियोंमें जहाँ कहीं हमारा जन्म हुआ, वहाँ मिले हैं और मिलेंगे। परन्तु ऐसा साधु-समागम कहीं बार बार मिलनेवाला है?' — तो यह समझा जाता है कि उसके वैराग्यका घड़ा लवालव भर गया है, और साधु लोग ऐसे अविवेकीको प्रोत्साहन देते हैं।

वैराग्य

विशाल समाजके हितार्थ व्यक्तियोंके अपने निजी और कुटुम्बियोंके सुख, सुविधा, स्वार्थ और जीवनको भी बलिदान कर डालनेके अुदाहरण प्रत्येक देशमें मिलते हैं। उनके नाम सब जगह आदरपूर्वक लिये जाते हैं। किन्तु अिन सबमें वे दो भिन्न वर्गोंके प्रति अपने कर्तव्योंमें किसको महत्व दें, इसका विचार शामिल रहता है। परन्तु पूर्वोक्त वृत्तिमें तो वैराग्यके नाम पर एक मनमानी और गैर-जिम्मेदार स्वच्छन्दता है। मनुष्य अपने मनके किसी आवेगकी पुष्टिके लिये यदि कुछ शारीरिक कष्ट या असुविधा सहन कर ले, तो उसे वैराग्य नहीं कह सकते। धन, यात्रा, विषयेच्छा, साहित्य, संगीत, कला, विज्ञान आदि किसी भी बातका जब किसीको शौक लग जाता है, तो वह बहुत खुशीसे ऐसे कष्ट और असुविधाओंको भी अधिक बढ़ी जोखिम उठा लेता है। परन्तु अिन सबको कोअी विरागी नहीं कहता। उसी तरह असुविधाओंको भी एक दूसरे प्रकारका साहित्य, संगीत, कला या विज्ञानका शौक लग गया है; उसे साधुओंके पास मन्दिरोंमें या अेकान्तमें पोषण मिलता है, अितना ही फर्क है।

तब वैराग्यका स्वरूप क्या है? साधारणतः मनुष्य मानता है कि अपने धन, सम्पत्ति, वैभव, अधिकार, कुटुम्ब, परिजन आदिकी बदौलत वह बड़ा और सुखी होता है; ये अगर चले जायें तो वह छोटा और दुःखी हो जायगा। मामूली तौरपर मनुष्य विपत्तिमें धीरज खो बैठता है, और कुटुम्बियोंके वियोगको शान्त चित्तसे सहन नहीं कर पाता।

परन्तु विचारशील मनुष्य यह सोचता है कि धन, वैभव, अधिकार आदि उसके आसपास आकर अेकत्र हुअे हैं; अिनके केन्द्रमें वह स्वयं है। धन, वह खुद है तो यह सब कुछ है; अतः यह सब उसके अधीन है। धन, वैभव, अधिकार आदिसे खुद उसकी शोभा नहीं बढ़ती, बल्कि अुन्हींकी

* योगदर्शनमें वैराग्यकी व्याख्या इस प्रकार दी है —
दृष्टानुश्रविकविषयविनृणस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् ॥ (१-१५)

ये अिसका अर्थ अिस प्रकार करता हूँ : अिन लोक या परलोकके विषयमें अुरासीन मनुष्यकी जो यह प्रतीति होती है कि ये विषय मेरे वशमें हैं, वह वैराग्य है।

बढ़ती है । फिर विचारशील मनुष्य यह समझता है कि बुढ़ापा, मरण, रोग, प्रिय वियोग और अप्रिय योग — ये पाँच विपत्तियाँ अनिवार्य हैं; कभी न कभी अिनका मुक्तावला किये विना छुटकारा नहीं होता, और यह सोचकर जब विपत्तियाँ आती हैं तब धीरज नहीं छोड़ता । अिस तरह जो अपने दिलको मजबूत बना रखता है, ऐसा कह सकते हैं कि वह वैराग्यवान है ।

यह वैराग्य न तो कर्तव्यभ्रष्ट है, न प्रेम-विहीन, और अिसमें पागल जैसा दिखावा करनेकी भी जरूरत नहीं । यह वैराग्य मनका कोअी अैसा आवेग नहीं है कि अिसके अधीन होकर मनुष्य अपने परिजन या परिग्रहको देखकर धंवरा जाता हो और हर तरहसे अुनको छोड़नेके लिये अुतावला हो जाता हो । यदि कर्तव्यके सिलसिलेमें अुसे किसी प्राणीके पालन या पदार्थके परिग्रहकी आवश्यकता हो, तो अुसका अुससे विरोध नहीं; अुसी प्रकार यदि कर्तव्यका पालन करते हुअे अुनका बलिदान करनेकी आवश्यकता हो जाय, तो यह वैराग्य अुसके अनुकूल होता है । वह न त्याग करनेके लिये अधीर या अुतावला है, और न अुनका वियोग होने पर अुनके लिये छटपटाता ही है ।

जगतके साथ सम्बन्ध

हमारे देशमें एक गलत कल्पनाने अपना आसन जमा लिया है। वह यह है कि श्रेयार्थी पुरुषको दुनियाके व्यवहारोंसे कोसी सरोकार नहीं। 'जगत अपना देख लेगा,' या 'जिसने दुनिया बनायी है वह खुद उसे सँभाल लेगा,' इसमें—

“हुं करं, हुं करं अज अज्ञानता, शकटनो भार जेम स्थान ताणे।”*

ऐसी भावनाको दृढ़ करनेकी तरफ 'श्रेयार्थी' आदमीका झुकाव होता है। ऋषि-मुनि हमारे देशमें आदर्श पुरुष माने जाते हैं, और वे तो समाजको छोड़कर जंगलमें जा बसते हैं, ऐसी हमारी कल्पना है।

ऐसी मनोदशाका परिणाम यह होता है कि जिन पुरुषोंके आशय अशुद्ध होते हैं, और असलमें समाजका हित साधनेमें जो सबसे अधिक योग्य होते हैं, अन्हींके ज्ञान, अनुभव, चरित्र अत्यादिके लाभसे वञ्चित रहनेका दुर्भाग्य समाजको प्राप्त होता है। और जनताको बहुत समयसे पवित्र वृत्तिवाले मनुष्योंका इस प्रकारका रख देखनेका अनुभव होनेसे उसका भी यह खयाल बन गया है कि जो मनुष्य पवित्र वृत्तिवाले हैं, अन्हीं समाजके व्यवहारमें दखल न देना चाहिये। और यदि कोसी मनुष्य ऐसा करते हुअे दिखायी देते हैं, तो उनको प्रति वह साक्षं दृष्टि रखती है।

परन्तु इस मान्यता पर विचार करनेकी जरूरत है। प्रश्न यह है कि 'श्रेयार्थी' अथवा सीधी-सादी भाषामें किहू तो तीव्र पवित्र वृत्तिवाला व्यक्ति दूसरे लोगोंके बनिस्वत किस बातमें विशेषता रखता है ?

विचारशील और पवित्र वृत्तिवाले मनुष्योंमें हम और लोगोंकी अपेक्षा अधिक निःस्वार्थ भाव, सत्य-प्रियता, न्यायवृत्ति, कर्षणा, मेहनती स्वभाव

* मैं करता हूँ, मैं करता हूँ यही अज्ञान है, जैसे गाड़ीके नीचे चलनेवाला कुत्ता यह समझता है कि मैं ही गाड़ी खींच रहा हूँ।

आदि गुणोंकी अपेक्षा रखते हैं; और उनके अिन गुणोंकी अधिकतासे ही संसारमें प्रचलित नीच स्वार्थ, पाखण्ड, अन्याय, निर्दयता, आलस्य आदिसे ज्यादातर वे अूब जाते हैं। अिस तरह अुक्ताकर वे समाजसे दूर जानेका प्रयत्न करते हैं। 'प्रयत्न करते हैं' ऐसा कहता हूँ, क्योंकि सच पूछिये तो समाजका समूचा त्याग तो कोअी कर ही नहीं सकता। यदि हम यह कहें कि जो पुरुष जंगलमें स्वतन्त्र कन्द मूल फलपर रहते हैं, और दिगम्बर रूपमें विचरते हैं, अुन्होंने समाजका त्याग कर दिया है, तो अिस इद तक बहुत ही कम श्रेयार्थी जा सकते हैं। और आगे चलकर हम अिस बातको भी देखेंगे कि ऐसा जीवन आत्मोन्नतिके लिये आदर्श भी नहीं है।

बहुतेरे श्रेयार्थी तो समाजका सर्वथा त्याग कर ही नहीं सकते। अपने भोजन-वस्त्र और स्थानके लिये तो अुन्हें बहुत कुछ समाज पर ही निर्भर रहना पड़ता है। अुनकी यह सारी व्यवस्था चाहे कुटुम्बी करें, मित्र करें या कोअी दानशील सजन करें या फिर किसी दानशील गृहस्थके अन्नक्षेत्र, मन्दिर या धर्मशाला करें; परन्तु यह निश्चित है कि समाजके ही किसी भागपर अुनके जीवनका भार पड़ता है। अतएव जहाँ तक अुनके भरण-पोषणसे सम्बन्ध है, वे समाजका त्याग किसी हालतमें नहीं कर सकते।

तब अिसमें समाजका त्याग, अर्थात् समाज विषयक किस सम्बन्धका त्याग होता है? समाजके साथ अुनका जो स्वार्थ लगा हुआ है अुसका तो नहीं ही, क्योंकि अुनका स्वार्थ तो समाजके द्वारा ही सिद्ध होता है। अच्छा, तो फिर क्या समाजके प्रपंच और कूट-कपट आदिका त्याग होता है? सो भी नहीं; क्योंकि जिस घन आदिसे अुनका निर्वाह होता है, वह किंचित बुरी तरह प्राप्त होता है अुसे जाननेका अुन्हें मौका ही नहीं मिलता, न अुसकी जाँच ही होती है। तो त्याग होता है सिर्फ समाज सम्बन्धी अुनके खुदके कर्तव्योंका! जिस समाजमें खुद पैदा हुआ व अुसने परवरिश पाअी, थोड़ा-बहुत शिक्षा-लाभ किया और जबतक आसक्ति रही तबतक अपभोग भी किया, अुसके प्रति अपनी तमाम जिम्मेदारीका,

अस ऋणको अदा करनेके अपने कर्तव्यका, अपने निजी सुखकी आसक्ति कम हो जाने पर, वह त्याग करता है । जिस प्रकार देनदार अपना देना चुकानेसे अनकार करता है, लेनदारोंसे जान-पहचान भी कबूल नहीं करता, उसी प्रकार इस तरहका श्रेयार्थी कहता है — ‘दुनियाके साथ मेरा क्या रिश्ता है ? दुनिया खुद अपना निपट लेगी ।’

विचार करनेसे मालूम होगा कि कोअी भी व्यक्ति आत्मोन्नतिके अथवा किसी दूसरे वहाने समाजसे सदाके लिये अलहदा होनेका विचार न्यायपूर्वक नहीं कर सकता । बालक बचपनमें, विद्यार्थी अध्ययन कालमें, अपंग त्रुटि रखने तक, रोगी बीमार रहने तक, और वृद्ध बुढ़ापेमें समाजपर अवलम्बित रहें । परन्तु कोअी व्यक्ति सदाके लिये समाजसे अलहदा नहीं हो सकता और न तत्सम्बन्धी अपनी जिम्मेदारीसे ही अनकार कर सकता है ।

प्रत्येक व्यक्तिको और खासकर श्रेयार्थीको यह समझ लेना चाहिये कि व्यक्ति और समाजका सम्बन्ध यावज्जीवन है । किन्तु हमारे देशमें दुर्भाग्यसे समाज सम्बन्धी अपने ऋणको याद रखनेका संस्कार बहुत सीधे है । इसमें फिर श्रेयार्थी प्रज्ञावादके चक्करमें आकर अस स्वामाविक ऋणबुद्धिको भी निर्मूल करनेका प्रयत्न करता है, जो समाजके प्रति उसके प्रेमकी या शुद्ध संस्कारकी बदौलत असमें मौजूद रहती है । परिणाम यह कि व्यवहारमें साधारण रूपसे श्रेयार्थीका सीधा-सादा अर्थ यह हो गया है कि समाजके खर्च पर, समाज-जीवनसे सम्बन्ध न रखनेवाला अपनी इसी रम्य कल्पनाके पीछे जीवनका सर्वोत्तम भाग जो खर्च कर डालता है, वह श्रेयार्थी है । अन्तिमसे कुछ श्रेयार्थी तो ऐसी रम्य कल्पनाके साथ अकेले होनेके बाद फिरसे समाजमें आकर मिल भी जाते हैं । परन्तु वे समाज-जीवनको किसी तरह अधिक सरल या सचमुच अदात्त बनानेके लिये नहीं, बल्कि दूसरोंको अपनी रम्य कल्पनाका चस्का लगाकर उन्हें अस विषयमें अस अंश तक सहज जीवनसे अलग कर देनेके लिये ।

‘दुनिया अपना निपट लेगी’ — यह भावना मानो जगत्के प्रति अपने ऋणसे अनकार करना है । अतः यह भावना अन्याय मूलक है

और वह व्यक्ति, जो अपनेको श्रेयार्थी कहलाता है, ऐसी वृत्तिको अपनावे तो मुझे नम्रताके साथ कहना होगा कि वह कल्याणमार्गसे गिरता है ।

अिसी तरह “जिसने दुनिया बनायी है, वह उसे सँभालनेके लिये मौजूद है ही; उसमें ‘मैं करूँ, मैं करूँ, यही अज्ञानता’”— यह विचार भी सदोष है । हम संसारका यह नियम देखते चले आ रहे हैं कि सृष्टिकी रचना और पोषण जगत्के प्राणी और पंच महाभूतोंके द्वारा ही हो सकते हैं । मनुष्य जातिमें या अन्य प्राणियोंमें जो कुछ सुधार, विकास, अन्नति या सुखसाधन बढ़े हैं, वे सब अुच्चाभिलाषी पुरुषोंके पुरुषार्थ द्वारा ही हुअे हैं । जगत्को ‘रचने या सँभालनेवाला’ मनुष्य जातिका श्रेय बारिशकी तरह आकाशसे नहीं बरस पड़ता । अिसलिये अैसे श्रेयार्थी पुरुषमें तो साधारण लोगोंकी अपेक्षा भी अधिक तीव्रतासे यह जाननेकी अभिलाषा होनी चाहिये कि अैसे श्रेयकी वृद्धिमें अुसका किस तरह अुपयोग हो सकता है । हाँ, यदि अपनेसे कोअी अैसा काम बन पड़े, तो अुसके अहंकारसे अपनेको बचानेके लिये वह ‘मैं करूँ मैं करूँ, यही अज्ञानता’ अिस वचनका सहारा ले, और जो कुछ हुआ है अुसका श्रेय अुस ‘रचयिता या पोषणकर्त्ता’को दे तो बात दूसरी है । परन्तु यदि वह अपनी जिम्मेदारीसे वचनेके लिये अिस सूत्रका सहारा या बहाना ले, तो अिसमें दोष है । और समझना चाहिये कि अुस अंश तक अुसकी श्रेयसाधना विषयक अभिलाषामें भी कमी ही है ।

अुपाधि

जीवनकी किसी आकांक्षामें असफलता मिलनेसे या दूसरे किसी कारणसे जो व्यक्ति संसारके जंजालसे घबराने लगता है, अपने दैनिक कार्योंको अेक अुपाधि मानने लगता है, उसको हमारे देशमें ऐसा भ्रम होने लगता है कि वह श्रेयार्थी हो गया है, और निर्वासनिक होता जाता है । और अेक बार जहाँ ऐसा भास होने लगा कि फिर वह अपने प्रत्येक कार्य व कर्तव्यको माया, अुपाधि या बन्धन आदिके रूपमें देखने लगता है और उससे पिण्ड छुड़ानेकी ओर प्रवृत्त होता है । समर्थ रामदास जैसोंने भी कह दिया है कि :

— संसारे दुःखवला । त्रिविध तापे पौलला ।

तो चि अेक अधिकारी जाला । परमायासि ॥ (दासबोध ३-६-७)

(जो संसारसे दुःखी हुआ है, त्रिविध तापसे दग्ध हुआ है, वही अेक परमार्थका अधिकारी होता है ।)

अिससे बहुतेरे श्रेयार्थियोंको क्यों त्यों करके निरुपाधिक होना, सिर पर किसी प्रकारकी जिम्मेदारीका न होना, चिन्ता न रखना, अिस तरह जीवन . विताना जिससे किसीके साथ संघर्ष या घर्षणमें न आना पड़े, यह आदर्श स्थिति मालूम पड़ती है । और फिर यह निरुपाधिक होनेकी अिच्छा अिस हृद तक आगे बढ़ जाती है कि भोजन बनानेकी अंशटसे बचनेके लिये भिक्षा माँग लेना, कपड़े पहनने व अुन्हें साफ सुथरे रखनेकी आफतके बनिस्वत लँगोटी पहन लेना या दिगम्बर ही रह लेना, अपने रहनेकी जगहको झाड़ू-बुहारा देकर साफ रखना पड़े उसकी अपेक्षा किसी झाड़ू-पेड़के नीचे ही पड़े रहना बे बेहतर समझते हैं ।

अब यदि किसी दूसरी जगह चित्त लगा हुआ हो, किसी योगाम्यास या भजन-भक्तिके भावमें चित्त रंग गया हो, और अुतने समयके लिये मनुष्य निरुपाधिकता चाहे तो यह जुदी बात है । किन्तु वहाँ भी यह विचार तो करना ही पड़ेगा कि अिस निरुपाधिकताकी हृद क्या होनी

चाहिये, और ऐसे रंगमें कहाँ तक रंग जाना युचित है। परन्तु अभी यहाँ जिसका विचार नहीं करेंगे। यहाँ तो सिर्फ़ अُنहीं लोगोंकी कल्पनाका विचार किया जायगा, जो यह समझ बैठे हैं कि ऐसी स्थिति ही जीवनका वास्तविक ध्येय है।

कर्मप्रवृत्ति व ज्ञानमें शंकराचार्यने रात और दिन जैसा विरोध माना है और अपना यह मत प्रदर्शित किया है कि ज्ञानी पुरुषसे कर्मप्रवृत्ति दो ही नहीं सकती।

एक समय या जब कि 'कर्म' शब्दसे कामनाय किये जानेवाले यज्ञ-यागादि कर्म ही समझे जाते थे। सम्भव है कि शंकराचार्यने इसी अर्थमें 'कर्म' या 'प्रवृत्ति' शब्दोंका प्रयोग किया हो। और यदि ऐसा ही हो, तो अُنका कथन समझमें आ सकता है। किन्तु इसके विपरीत अُنके भाष्यों तथा कितने ही स्तोत्रोंसे यह भी सूचित होता है कि ज्ञानीको सभी सामाजिक कर्तव्योंसे दूर रहना चाहिये और भिक्षा माँगनेके अपशान्त हर तरह निष्क्रिय रहना चाहिये। यदि सचमुच अُنका यही उपदेश हो, तो मुझे नम्रतापूर्वक कहना होगा कि वह भ्रमपूर्ण है। खुद अُنका जीवन तथा दिग्विजयके लिये, अपनी दृष्टिके अनुसार हिन्दू-धर्मकी पुनःस्थापनाके लिये, चारों दिशाओंमें मठोंकी स्थापनाके लिये, और अद्वैत वेदान्तके समर्थनके लिये अُنहोंने जो कुछ परिश्रम किया वह सब इस उपदेशका विरोधी है। ये प्रवृत्तियाँ यदि अُنके द्वारा समत्व भावसे और अनासक्ति पूर्वक हुयी हों, तो नहीं कह सकते कि अुसमें कुछ बुराई थी।

यदि 'मुक्ति' सबसे श्रेष्ठ पुरुषार्थका फल हो, तो यह स्पष्ट ही है कि अुसे प्राप्त करनेमें अधिकसे अधिक श्रम और अुपाधि होगी ही। जो व्यक्ति श्रम, अुपाधि, जंजाल, झंझटसे पीछा छुड़ाना चाहता हो, वह अुस फलका अधिकारी हो ही नहीं सकता। अत्यन्त आशावान, धीर, और निश्चयी व्यक्ति ही इस मार्गमें कदम बढ़ा सकता है। जो व्यक्ति निराश हो गया है, और इसलिये अपनी धीरज खो बैठा है, वह ऐसे निर्णय पर अधिक समय तक टिक ही नहीं सकता कि 'मैं मुक्त हूँ — स्वतन्त्र हूँ — मेरे स्वरूपभूत तत्व पर सत्ता चलाने वाला दूसरा कोई तत्व संसारमें है ही नहीं।'

अुपाधि

जीवनका मार्ग सरल नहीं है। प्रत्येक कार्यमें कुछ न कुछ विपन्न पैदा होते ही रहते हैं। छोटी बड़ी विपत्तियाँ आया ही करती हैं। ऐसे समयमें वे सब विकार — हर्ष-शोक, काम-क्रोध, आदि — जिन्हें हम जीतना चाहते हैं, प्रकट हो आते हैं। परन्तु उनसे घबराकर यह कहना कि 'अुपाधियोंसे छूटो', गलत है।

कुछ लोगोंको दूसरोंकी लड़ाधियाँ भी अपने सिर ले लेनेका शौक होता है। अिधकी हमेशा जरूरत नहीं है। परन्तु खुद जिस समाजमें और जिन परिस्थितियोंमें जन्मा है और कुछ समय तक अपनी खुशीसे रहा है, उस समाजके प्रति अपने कर्तव्यभारको कोअी विचारशील व्यक्ति नहीं छोड़ सकता। अपने देश, काल, वय, वित्त, जाति, शील, संस्कार, शिक्षण आदिका विचार करके जिस जिस प्रकारके कर्मोंकी सहज अपेक्षा रखी जा सकती है, और जिन कर्मोंको टालनेसे उसके आसपासके समाजको संकटग्रस्त रहना पड़ता हो, उन कर्मोंको, उनमें आनेवाली अुपाधियोंको, विघ्नोंको, तथा कष्टोंको वह टाल नहीं सकता। हाँ, वह उन कर्मोंकी न्याय्या-न्याय्यता और धर्म्याधर्म्यता जरूर देखे। उनकी सिद्धि की शक्याशक्यताका खयाल भी जरूर करे। अपनी योग्यताका विचार करे, अन्य कर्तव्योंकी तुलनामें उसका स्थान देखे, उसके अमलमें निःस्वार्थता, प्रामाणिकता, शुदारता, समानकी रूढ़ रुचि-अरुचिसे विलगाता या परता और चित्तकी समतोलता रखने तथा कुशलता दिखानेके लिये जितना हो सकता है प्रयत्न करे, विकाराधीन न होनेकी सावधानी रखे, असफलताकी दशामें धैर्य और हिम्मत रखे। ऐसे प्रयत्नोंमें उसकी श्रेयःसाधना — 'मुमुक्षुता' — समाभी रहती है। कर्मके त्यागसे या उसका आरम्भ ही न करनेसे सिद्धि नहीं मिलती।

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ (गीता ३-४) *

* कर्मका आरम्भ ही न करनेसे पुरुषको निष्कर्मता नहीं प्राप्त होती। न उसके त्यागसे ही सिद्धि मिलती है।

संन्यास

जिस जमानेमें कर्मकाण्डकी या उपनयनादि संस्कारोंकी विधियोंको अतना महत्त्व दिया जाता था कि जो मनुष्य उनका पालन न करे, वह समाजमें निन्दा या दण्डका पात्र माना जाता था, उस जमानेमें जो व्यक्ति यह समझता हो कि ये कर्मकाण्ड जीवनके वास्तविक ध्येयकी प्राप्तिके लिये निरर्थक या बाधक भी हैं और जिसलिये उनके पालन करनेमें उसे श्रद्धा न हो, उसे समाजसे अलग होनेका उपाय निकालनेकी जरूरत थी। जिससे उस समाजको, जो कर्मकाण्डके यथाविधि पालनको ही महत्त्व देता हो, तथा उस व्यक्तिको भी सुविधा होती थी। जिस तरह संन्यासी अपनेको समाजके बाहर रखकर अपना मार्ग सरल कर लेता था और समाजको भी अपने सनातन पथ पर चलनेमें दिक्कत नहीं होती थी। जिस दृष्टिसे कह सकते हैं कि संन्यासमार्ग हमारे देशमें एक समय आवश्यक था।

परन्तु आज तो जमाना बदल गया है। आज शिखा-सूत्र धारणका या दूसरे संस्कारोंकी विधियोंका या कर्मकाण्डके पालनका या पंक्ति-भोजनका अतना महत्त्व नहीं रहा है कि संन्यास लिये वगैरह उनका त्याग नहीं किया जा सकता। बल्कि आज तो संन्यासकी प्रथा सत्यकी उपासनाके एक महत्वपूर्ण साधनको रोकनेमें कारणीभूत हुयी है। क्योंकि वह 'श्रैयार्थीका समाजसे कोअी नाता नहीं' ऐसे संस्कारको दृढ़ कराती है, तथा अनावश्यक या असत्य भासित होनेवाली रूढ़ियोंको तोड़कर समाजको आघात पहुँचाने तथा समाजका दण्ड सहन करके भी समाजमें रहकर सारे समाजको आगे बढ़ानेका कर्तव्य टालती है।

मनुष्य जिसे सत्य समझता है, उस मार्ग पर समाजसे अलग रहकर चले, और यह समझावे कि सत्यशोधकको समाजसे दूर रहकर ही सत्यके मार्ग पर चलना चाहिये, तो जिस सत्याचरणसे समाजको कोअी लाभ नहीं हो सकता। जिस प्रकार लोग व्यक्तिगत या खानगी तौर पर

होनेवाले दुराचारकी क्षुपेक्षा करते हैं, उसी तरह जैसे सदाचारकी भी अपेक्षा कर देते हैं—और अपने मार्गपर चलते रहते हैं। अतिसे समाजकी पुरातनता तो रक्षित रहती है, परन्तु प्रगति रुक जाती है।

गेरुअे वस्त्रोंका पहनना और नाम परिवर्तन करना ये संन्यास ग्रहण करनेके बाह्य चिह्न हैं। षोडश संस्कारोंका तथा होमादिकका त्याग उसका अेक अुद्देश है। किन्तु पूर्वोक्त कारणोंसे, अिस अुद्देशके लिये वेषान्तर या नामान्तर करनेका कोअी अुचित या सबल कारण नहीं है। फिर संन्यासकी बदीलत जो जीवन परिवर्तन होता है, तथा आम तौरपर संन्यासीमें चास्त्रियकी विशेष पवित्रताका जो दर्शन बारम्बार होता है, अुससे अिस आश्रम तथा अिस वेषके प्रति लोगोंमें आदरभाव बना है और यह आदरका संस्कार अितना बलवान हो गया है कि बहुतेरे श्रेयार्थियोंको अिस काषाय वेषका आकर्षण हुआ करता है।

बुद्धिमें तो लगभग सभी अिस बातको मानते हैं कि ऐसा नहीं कि गेरुअे वस्त्रमें ही पवित्रताका निवास है, या अुसके बिना ज्ञान अथवा शान्तिकी प्राप्ति असम्भव है या अेक सुन्दर भावपूर्ण नाम धारण कर लेनेसे चित्त भी शुद्ध व सुन्दर हो जाता है। काषाय वेप, दण्ड-कमण्डलु, व ब्रह्मवाचक नाम धारण करनेवालोंमें भी पामरता रह सकती है और संसारी लोगोंके नाम रखनेवालोंमें पवित्रताका रहना अशक्य नहीं है। फिर भी बहुत समयके संस्कारसे नाम और वेपने अेक प्रकारका ऐसा जादू पैदा कर रखा है कि लगभग प्रत्येक पवित्र वृत्तिवाले आर्यके मनमें यह भाव आता ही रहता है कि संन्यास लिये बिना जीवन अधूरा रह जाता है।

नाम व वेषके प्रति यह आदर आज अप्रासंगिक ही है। लोग अिसकी अन्धपूजा करनेके आदी हो गये हैं और अिसका फल यह हुआ है कि अपनी मनुष्यताके कारण जो पूजाके पात्र नहीं हैं जैसे लोग भी कपड़ा रंगकर पूज्य बन जाते हैं। जो पुरुष वास्तविक पवित्र वृत्ति रखते हैं, अुनके लिये अुसका अुपयोग नहीं। और पाखण्डी पुरुषोंके लिये वह अेक अनुकूल साधन बन जाता है।

जो सच्चा साधक होता है वह आदर-मानसे दूर भागता है । अपनी योग्यतासे अधिक आदर मिलनेसे खिन्न होता है । अतएव जब वह देखता है कि उसका आदर महज उसके कपड़ेके रंगकी बदौलत ही होता है, तो वह रंग उसे अप्रिय लगाना चाहिये ।

अन्य सब कारणोंसे श्रेयकी अिच्छा रखनेवाले पुरुषोंको — खास कर अन्हें जो कर्ममार्गको ही स्वाभाविक साधनमार्ग समझते हैं — संन्यास 'धारण करने'का मोह अब छोड़ना चाहिये । गेरुआ पहनकर व नाम बदलकर जीवनपरिवर्तन करनेकी रूढ़िको कायम रखनेका अब कोभी कारण नहीं रहा । और जिस बातके लिये अुचित कारण नहीं रहता, अुसे कायम रखनेसे हानि ही होती है ।

शलतफहमी न हो अिसलिये मैं फिर स्पष्ट कर देता हूँ कि संन्यासके मूलमें रही हुअी त्याग, अपरिग्रह, सादगी, अनासक्ति, वैराग्य, ब्रह्मचर्य, क्षमा, शान्ति, नम्रता तथा तप और आत्मज्ञानके लिये व्याकुलता आदि वृत्तियोंका मैं निषेध नहीं करता हूँ । अन पर तो मैं जोर देना चाहता हूँ । लेकिन अिसके लिये संन्यासीके नामवेशकी जरूरत नहीं है ।

भिक्षा

बुद्ध, महावीर, शंकराचार्य, स्वामी रामदास, आदिने श्रेयार्थीके लिये जीवन-निर्वाहके साधनके रूपमें भिक्षावृत्तिको स्वीकार किया है; यही नहीं, बल्कि कभी लोगोंने तो उसकी खूब महिमा भी गाी है। उपनिषद्में भी उसके लिये आधार मिलता है।

अधम करके अपनी जीविका न चलाना, बल्कि समाजसे पेट-पूर्तिके लिये माँग लेना और इस तरह जो कुछ मिल जाय उसी पर सन्तोष मान लेनेकी आदत डाल लेना, श्रेयःसाधनका एक अंग माना गया है।

जिस जमानेमें यह प्रथा शुरू हुई उसमें कदाचित् उसकी आवश्यकताके प्रबल कारण रहे होंगे, अथवा यही उपाय उन्हें दिखायी दिये होंगे। उसके इतिहासमें जानेकी यहाँ जरूरत नहीं है। किन्तु आजके जमानेमें श्रेयार्थीके लिये भीख माँगकर जीवन बितानेका विचार अनुचित है। उसमें उसका या समाजका कोई हित नहीं है।

ऐक साधारण नियमके तौर पर यदि साधक यह विचार करे कि मैं जिस तरह हर छोटी-बड़ी बातमें अपना जीवन बिताता हूँ उसी तरह यदि कोई व्यक्ति, जो मेरे बितना विचारशील नहीं है, या कोई आलसी या जड़ मनुष्य, या समाजका एक बड़ा भाग अपना जीवन बिताने लगे, तो उससे उस व्यक्ति या समाजका हित होगा या अहित, — तो यह समझनेमें जरा भी देर न लगेगी कि भिक्षावृत्ति वर्तमान युगमें त्याज्य ही है।

प्रत्येक देशमें बालकों, स्त्री-वर्गका कुछ भाग, वृद्धों और अपंगोंका पालन-पोषण दूसरोंको करना ही पड़ता है। फिर कितने ही लोग ऐसे होते हैं, जो दूसरोंको छुसकर वाजिवसे अधिक पोषण अर्जने लिये प्राप्त कर लेते हैं। पहली बात तो लाजिमी है, किन्तु दूसरी अनिवार्य न होने पर भी ऐसी है जो आसानीसे दूर नहीं की जा सकती। ऐसी स्थितिमें उन लोगों पर, जो अधम कर सकते हैं, यह कर्त्तव्य आ पड़ता है कि वे

अितनी कमाओ कर लें जिससे कि पहले (आश्रित) वर्गका पोषण हो जाय और जबतक दूसरे (शोषक) वर्गके अन्यायको दूर न किया जा सके तबतक उनके शोषणके बावजूद अपना गुजर हो सके। अिसके अलावा उन्हें राष्ट्रके निर्वाहकी तथा सामाजिक कार्योंको चलानेकी भी जिम्मेदारी ओठानी पड़ती है। अिस कारण ओक ऐसे वर्गका निर्वाह अिनके अुद्यमके-द्वारा होता है, जो सीधे तौर पर अुत्पादक श्रम नहीं करता।

अिनके अतिरिक्त हमारे देशमें ब्राह्मण, भाट-चारण, आदि जातियोंका भिक्षा ही ओक सम्मानयुक्त पेशा हो गया है। साधु-संन्यासी भी अुद्यम करनेमें धर्मभ्रष्टता समझते हैं; यद्यपि अिसके फलस्वरूप जो सुविधायें अुन्हें मिलती है, अुन्हें ग्रहण करना अधर्म नहीं समझा जाता।

वर्तमान कालमें अिन भावनाओंको पुष्ट करना निश्चित रूपसे अधर्म है। फिर यह भी देखनेमें नहीं आता कि जो व्यक्ति भिक्षा पर अव-लम्बित रहता है, वह सर्वथा अपरिग्रही ही रहता है। शंकराचार्यने तो कहा है कि — “कौपीनवन्तः खलु भाग्यवन्तः”,* परन्तु हम देखते यह हैं कि कौपीन धारी भी ओसी अर्थमें भाग्यशाली बननेका प्रयत्न करते हैं, जिस अर्थमें आमलोग अपनेको भाग्यशाली समझते हैं।

पिछले प्रकरणोंमें अबतक जो कुछ विवेचन किया गया है, समाजके प्रति व्यक्तिका जो कुछ श्रृण सम्बन्ध पहले बताया गया है, ओससे यह अितना स्पष्ट है कि मुझे यहाँ विस्तारसे लिखनेकी कोओ आवश्यकता नहीं है। जो अपना अम्युदय चाहते हैं, ओनके लिओ भिक्षाका आश्रय लेना मैं पाप समझता हूँ।

अिसका अर्थ कोओ यह न लगावे कि श्रेयार्थी केवल अुत्पादक श्रम ही किया करे, या खूब कमानेमें ही मशगूल रहे, या ओक बार ज्यों-ज्यों करके खूब धन-दौलत जमा कर ले और फिर जिसे वह श्रेयःसाधन समझता हो ओसमें जुट जाय, या वह किसी मित्रसे कभी सहायता न ले।

यदि वह केवल अुत्पादक श्रम ही करे, तो अिसमें कोओ बुराओ नहीं। परन्तु यदि वह ओसा न कर सके, तो भी वह समाज-जीवनके धारण-पोषण या सत्व संशुद्धिके लिओ आवश्यक किसी भी कार्यको न्याय्य

* कौपीन (लंगोटी) धारी ही सच्चे भाग्यवान् हैं।

भिक्षा

रीतिसे करते हुअे उसके द्वारा अपने लिअे न्याय्य आजीविका प्राप्त कर सकता है। हाँ, अद्ययम करते हुअे भी न्यायसे अधिक उसका बदला न प्राप्त करना, जान-बूझकर गरीब रहना अवश्य उसके लिअे श्रेयःसाधक है।

यदि कोसी यह सोचने लगे कि मैं दिनभर काम करके महीनेमें एक हजार रुपया कमा लेता हूँ, और मेरे लिअे (१००) बस हूँ, तो मैं १ घण्टा काम करके (१००) ले लूँगा और शेष समय अपनी किसी साधनामें लगाऊँगा, तो यह निश्चयपूर्वक गरीबी तो है, किन्तु न्यायोचित नहीं है। क्योंकि १ घण्टा काम करके (१००) प्राप्त करनेकी जो अनु-

कूलता है, वह न्याय्य परिस्थितिका परिणाम नहीं है। परन्तु सारा दिन काम करते हुअे भी सौ ही रुपये लेनेकी सीमा (स्टैण्डर्ड) रखना अपेक्षाकृत न्यायोचित बदला और संकल्पपूर्वक स्वीकृत गरीबी है। जीवनके लिअे ऐसी एक सीमा (स्टैण्डर्ड) बनाना खुद ही एक प्रकारका श्रेयःसाधन है।

कभी ऐसी परिस्थिति भी आ सकती है कि मनुष्यको किसी शुभ व हितकर हेतुकी सिद्धिके लिअे अपना जीवन इस तरह रचना पड़े कि वह अपनी गुजर भी न कर सके। ऐसे समयमें निजी मित्रोंकी सहायता लेना ही एक सम्य मार्ग हो सकता है। किन्तु ऐसी सहायता भी श्रुतने ही समय तक ली जा सकती है, जबतक अथ अुदेशकी सिद्धिके लिअे वह आवश्यक हो। इस प्रकार ही जीवन बिताना जीवनका नियम नहीं बना सकते। क्योंकि दूसरों पर अवलम्बित रहना साधनाका अंग नहीं है, बल्कि हेतु-सिद्धिके लिअे अत्यन्त एक विशेष परिस्थिति मात्र है।

भिक्षाके पक्षमें ये दलीलें पेश की जाती हैं कि भीख माँगनेसे या दूसरोंकी धर्म-भावना पर जीवनका अवलम्बन रहनेसे साधकमें नम्रता रहती है, समाजके प्रति आदर-भाव रहता है, आदि। परन्तु अनिमित्त आत्म-प्रतारणा है। नम्रता या समाजके प्रति आदर तो भिक्षावृत्तिके बिना भी विवेकी पुरुषमें आ सकता है; और भिक्षुओंमें ये गुण अवश्य ही पाये जाते हैं, ऐसा देखनेमें नहीं आता। बल्कि इससे बहुत अनर्थ हुआ है, निरभिमानताके नाम पर अघमता, क्षुद्रता, कृपणता आदि दोषोंका पोषण हुआ है। अतः श्रेयार्थीके लिअे यह त्याज्य ही है।

अपरिग्रह

कुत्ता रोटी, हड्डियाँ आदि भविष्यके उपयोगके लिये रख छोड़ता है । दूसरे कोभी बड़े प्राणी, टोलियाँ बना कर रहते हैं तो भी, किसी किस्मका परिग्रह करते हुये दिखायी नहीं देते । चींटी, दीमक और मधुमक्खियाँ भोजन-सामग्रीका संग्रह खूब करती हैं । दूसरे सूक्ष्म जीव ऐसा परिग्रह करते हुये जान नहीं पड़ते । परन्तु मनुष्य विविध प्रकारका व अधिकसे अधिक संग्रह करनेवाला प्राणी है ।

संसारके अनुभवी व वृद्ध पुरुष कहते हैं कि जीवधारियों पर बुढ़ापा, रोग, दुर्भिक्ष, अकाल, मृत्यु आदि आपत्तियाँ अकाशेक आ जाती हैं । ऐसे समय मनुष्यके लिये निर्वाहके साधन प्राप्त करना कठिन होता है । पहलेसे ही अन्न आपत्तियोंका विचार करके जो धन-धान्यादिका संग्रह कर रखते हैं वे तथा अन्के परिवारके लोग दुःखके दिन काट सकते हैं, किन्तु जो ऐसी दीर्घ दृष्टिका परिचय नहीं देते वे बहुत दुःख पाते हैं और कभी कभी तो समूल नाशको भी प्राप्त हो जाते हैं । फिर परिग्रही चींटियों, दीमक व मधुमक्खियोंके निवासोंमें जितनी प्रजावृद्धि दिखायी देती है और कायम रहती है, उतनी किसी भी दूसरे जीव-जन्तु या प्राणीमें न तो दिखायी देती है और न टिकती है । अन्हीं जन्तुओंकी वस्ती बारह मास रहती है । मनुष्योंके सम्बन्धमें भी ऐसा ही अनुभव है । इसीलिये व्यास व विदुर जैसे ज्ञानियोंने भी धर्मपूर्वक अर्थ-संग्रह करनेका उपदेश दिया है । वे कहते हैं कि बुद्धिमान् मनुष्यको दिनमें इस तरह रहना चाहिये कि जिसमें रातको निश्चिन्त होकर सो सके; चौमासेमें इस तरह रहना चाहिये कि जिससे आठ महीने सुखसे खा-पी सके; जवानीमें इस तरह रहना चाहिये कि जिससे बुढ़ापेमें आराम पा सके । संक्षेपमें भविष्यकालकी चिन्ता रखनेकी सलाह अन्होंने दी है ।

असके विपरीत सन्तोंने अपरिग्रहका उपदेश किया है । पंच-महाव्रतोंमें इसकी गणना है ।

“अजगर करे न चाकरी, पंछी करे न काम ।

दास मल्लका यों कहे, सबके दाता राम ॥”

ऐसे अद्भुतगार सभी देशोंके सन्तोंकी वाणीमें मिलेंगे । बुद्ध, महावीर, असीसा और मुहम्मद चारों धर्म-प्रवर्तकोंने अपरिग्रह पर जोर दिया है । ब्रह्मचर्यके साथ अपरिग्रहव्रतके तीव्र पालनके कारण ही किसी नव प्रचलित पन्थके साधु जन-साधारणके आदरपात्र हो जाते हैं, और पुराने पंथोंमें परिग्रह बढ़ जानेसे ही मलिनता और निर्वीर्यता घुसी हुयी तथा अनुकी प्रतिष्ठा घटी हुयी मालूम पड़ती है ।

अस तरह अक ओरसे सन्तोंने अपरिग्रहकी महिमा गायी है और उसपर चलनेका प्रबल प्रयत्न किया है, तो दूसरी ओरसे संसारके अनुभवी लोग समझते हैं कि परिग्रह वृत्तिमें बुद्धिमानी है ।

फिर यह नहीं देखा जाता है कि किसी भी पन्थमें अपरिग्रही रहनेका कठोर आग्रह अधिक समय तक कायम रहा हो । दिगम्बर साधुओंकी जमातें, यह मत रखते हुये भी कि बदन पर लँगोटी तक न रखना चाहिये, दूसरा अपार परिग्रह रखती हुयी दिखायी देती हैं । अस तरह परिग्रहकी वासना अथवा उसकी उपयोगिताके प्रति श्रद्धा मनुष्य स्वभावमें अतनी गहरी जड़ डाल चुकी है कि कोयी भी मनुष्य आगेपीछे उसके प्रयत्नमें फँसे बिना रह नहीं सकता ।

अस कारण यह सवाल पैदा होता है कि अपरिग्रहका सिद्धान्त सच्चा है या परिग्रहका । अस सम्बन्धमें मेरी राय अस प्रकार है :

पहले तो परिग्रह और स्वामित्वके बीच भेद समझ लेना अचित्त है । किसी चीजको जुटाना व उसे सम्भालकर रखना और जब जिसे उसकी जरूरत हो तब उसे उसका उपभोग करने देना — यह परिग्रह है; किन्तु उसके साथ मुमकिन है कि निजी स्वामित्वका दावा न हो ।

परन्तु मनुष्य आम तौर पर सिर्फ इसी दृष्टिसे परिग्रह नहीं करता । किसी वस्तुका संग्रह वह महज़ उसे सँभाल रखनेके लिये ही नहीं करता, बल्कि उस पर वह अपने स्वामित्वका भी दावा करता है । अर्थात् वह खुद ही भविष्यमें उसका उपभोग करना चाहता है या अपने ही लोगोंको करने देना चाहता है । इसके अलावा यदि दूसरे कोयी लोग विपत्तिमें

पड़े हों और उस समय वे उसका उपयोग करना चाहें, तो भी वह उन्हें रोकनेका भरसक प्रयत्न करता है। यह स्वामित्व चाहे किसी व्यक्तिका हो, कुटुम्बका हो या किसी संस्था अथवा वर्गका हो, अिन सबमें पदार्थके केवल संग्रह और रक्षणका भाव नहीं है बल्कि स्वामित्वका भी भाव या दावा है। दूसरे शब्दोंमें आप-पर भाव है, पक्षापक्ष है और विषम दृष्टि है। और जिस अंश तक यह सब है, उस अंश तक उसमें अीश्वरके प्रति अश्रद्धा भी है।

अिस प्रकार अेक मालिकाना हक रखनेका नतीजा यह होता है कि 'घनाढ्यके यहाँ तो आवश्यक चीजें भरी रहती हैं, पड़ी पड़ी सड़ा करती हैं, किन्तु अुन्हींके अभावमें दूसरे करोड़ों लोग वेहाल रहते हैं, भूख और जाड़ेमें मरते हैं . . . करोड़पति अरबपति वनना चाहता है, तो भी उसे सन्तोष नहीं होता। अिधर कंगाल करोड़पति होना चाहता है; कंगालको पेटपुरता ही मिलनेसे सन्तोष होता दिखाअी नहीं देता। . . . '*

अिसके बाद, जैसा कि हमने स्वामित्व व परिग्रह-सम्बन्धी भेदको देखा, वैसे ही हमें परिग्रहके प्रकार-भेदको भी समझ लेना चाहिये।

खानेपीनेके पदार्थ, अीधन, स्याही, पेन्सिल, साबुन, दन्तमंजन, आदिका संग्रह अेक प्रकारका है। ये पदार्थ ऐसे हैं कि यों ये भले ही बहुत दिनों तक रखे रह सकें, किन्तु जिस दिन अिन्हें अिस्तेमाल करेंगे उसी दिन अिनका कुछ भाग सदाके लिअे कम हो जाता है। अेक रोटी अेक ही बार खाअी जा सकती है, अेक साबुनकी टिक्रिया अेक बार घिस गयी, सो घिस ही गयी। ये सब चीजें अेक ही बारमें खतम हो जानेवाली हैं। यह संग्रहणीय पदार्थोंका अेक प्रकार हुआ।

घर, साज-सामान, कपड़ा-लत्ता, बरतन-भाँड़े, हल-चरखा आदि अीजार, गहने, पुस्तकें आदि वस्तुयें ऐसी हैं जो अिस्तेमाल करनेसे घिसती तो जरूर हैं, परन्तु वह घसारा धीमा होता है और सारे पदार्थ पर फैला हुआ होता है। अिससे ये चीजें लगभग समूची ही अेक साथ काम आती हैं, व अेक ही साथ घिसी भी जाती है। अतः वे अेक ही

* गांधीजीके 'मंगल प्रभात'के अपरिग्रह नामक प्रकरणसे।

वार नहीं, बल्कि वर्षों तक काम आती रहती हैं। हम चाहे परिग्रहके सिद्धान्तको मानते हों, चाहे अपरिग्रहका व्रत धारण किये हों, यदि ऐसे पदार्थोंके विषयमें हमारी आदतें निश्चित हो गयी हों, तो लुनके सम्बन्धमें हमारी नीति एक ही रहती है; और वह यह कि ये पदार्थ जिस तरह ज्यादा समय तक अच्छी हालतमें रखे जा सकें वैसे रखकर सावधानीसे उनका उपयोग करना। घरोंमें और संस्थाओंमें भी कुछ लोग ऐसे होते हैं कि जो चीज वे अस्तेमालके लिये लेते हैं, उसे फिर सँभालकर उसकी जगह नहीं रखते। इस आदतको हम अच्छी नहीं समझते, बल्कि लापरवाही कहते हैं। सब बड़े-बूढ़े उन्हें ऐसी आदतोंके लिये टोका करते हैं। बड़े बड़े सन्त भी, जो अपरिग्रह व्रतका पालन बड़ी कठोरतासे करते हैं, इस आदतको बुरी ही कहते हैं। अस्लाममें कहीं पढ़ा है कि हजरत मुहम्मदने इस बात पर बड़ा जोर दिया है कि चीजोंका उपयोग हाथ रोककर ही करना चाहिये। दूसरी तरफसे अपरिग्रह व्रतका आदर्श अस्लाममें जिस तरह वर्णित है, उस तरह दूसरे धर्मोंमें शायद ही हो। इस विषयका अधिक विचार आगे किया जायगा।

अब तीसरे प्रकारके संग्रहका विचार करें। सोना, चाँदी आदि धातुओं तथा हीरा, माणिक आदिका संग्रह तीसरे प्रकारका परिग्रह है। वर्षों तक पड़े रहकर भी ये पदार्थ बहुत कम काममें लाये जाते हैं। गहने, बरतन या औजारोंके रूपमें ही ये काममें आ सकते हैं। किन्तु ये चीजें पड़े पड़े बिगड़ती नहीं। इससे जहाँ मालिकाना एक मान लिया जाता है, वहाँ ये भी मूल्यवान् हो जाती हैं। फर्ज कीजिये कि मेरे पास १० मन अनाज है। मैं समझता हूँ कि शायद मुझे उसकी जरूरत न पड़े। असे मैं अपनी निजी सम्पत्ति समझता हूँ। आपको इस गल्लेकी जरूरत है। लेकिन आपके पास सोना-चाँदीका संग्रह है। उसे आप भी अपनी निजकी चीज समझते हैं। मेरा संग्रह आपके संग्रहकी अपेक्षा अधिक नाशवान् है। यदि मैं अपने गल्लेको न निकाल डालूँ, तो उसके खराब हो जानेका अन्देश है। अब यदि स्वामित्वका खयाल मेरे मनमें न हो, तो मैं आपसे कहूँगा कि मेरा यह अनाज खराब हो जायगा। फिर या तो मुझे वह जलाना पड़ेगा, या फेंकना

या गाड़ना पड़ेगा। अतएव यदि आप अिसे ले जावें, तो मुझ पर बड़ी मेहरबानी होगी। परन्तु चूँकि मुझमें स्वामित्वका भाव है, मैं ऐसा नहीं करता। बल्कि मैं कहता हूँ कि यह अनाज मेरा है, कोअी अिसे छु नहीं सकता। अगर मैं अिसकी सँभाल नहीं कर सका, तो मैं अिसे जला डालूँगा, या जमीनमें गाड़ दूँगा। यदि आपको अिसकी जरूरत है तो आप अपना सोना-चाँदी अिसके बदलेमें दीजिये तो मैं सोचूँगा। क्योंकि आप खुद भी ऐसे ही मालिकाना हकको मानते हैं, अिससे मेरी अिस बातमें आपको कोअी अनौचित्य नहीं दिखाअी देता।

अिस तरह यह स्थिति संसार-व्यवहारका नियम बन गअी है। यदि स्वामित्वका अधिकार और अुससे अुत्पन्न देन-लेनका व्यवहार न हो, लेकिन सिर्फ परिग्रह या संग्रहकी ही भावना हो तो मनुष्य घर, अनाज, कपड़े, बरतन आदिको सँभालकर रखे, अेहतियातसे काममें ले और जो ज्यादा हो अुसे विगड़ने न दें। फिर भी सोना-चाँदी या सिक्के या पाटोंसे भण्डार नहीं भरेंगे। देन-लेनके व्यवहारके बिना अिन चीजोंकी खपत बहुत कम — गहने, बरतन या औजारोंके लिअे — ही होती है। और गहने आदि चाहे कितने ही बनाये जायें, पर अुनकी अेक सीमा तो होगी ही।

अिस प्रकार परिग्रहमें दो भाव मिले हुअे हैं; भविष्यकी आवश्यकताके लिअे संग्रह और हिफाजत, तथा स्वामित्वका हक। श्रेयार्थीकी दृष्टिसे अिन दोनोंमें भेद रहता है।

अब अेक और दृष्टिसे भी हमें परिग्रहका विचार करनेकी आवश्यकता है।

अुपर जो परिग्रहके प्रकार बताये हैं, वे थोड़े या ज्यादा समयमें नष्ट हो जानेवाली किन्तु बाह्य सम्पत्तिके ही हैं। वह सम्पत्ति ऐसी है कि परिग्रही स्वयं अुसका अुपभोग न कर सके, तो दूसरे कर सकते हैं। परिग्रही यदि मर जाय तो अुससे परिग्रहका नाश नहीं हो जाता।

किन्तु अिस बाह्य सम्पत्तिके अलावा मनुष्यके पास दूसरी स्वाधीन सम्पत्ति भी होती है; और वह भी अुसके निर्वाह-साधनमें अुतनी ही सहायक होती है, जितनी कि बाह्य सम्पत्ति। यह है अुसका शारीरिक बल, बुद्धि, विद्या, चारित्र्य आदि। ऐसी कोअी भी विशेषता जिसके

पास होती है, उसे उस अंश तक वाह्य सम्पत्तिके संग्रहका महत्व कम मालूम होता है और यह विश्वास तथा निश्चिन्तता रहती है कि मेरा निर्वाह किसी तरह हो ही जायगा। एक तरहसे यह सम्पत्ति सोना-चाँदीके संग्रह जैसी है, क्योंकि यह खाद्य वस्तु नहीं है परन्तु उसके द्वारा खाद्य वस्तु मिल सकती है। दूसरी दृष्टिसे उसका महत्व सोने चाँदीके भण्डारोंसे भी बहुत ज्यादा है; क्योंकि यह बाहरी वस्तु नहीं है, न चोरी जा सकती है, न अप्रयोगसे कम ही होती है। तीसरी बात यह कि यह खुद अपने ही काममें आ सकती है, वारिसोंको या दूसरोंको दी नहीं जा सकती।

अन सवमें भी चरित्र-धन सबसे अधिक मूल्यवान् सम्पत्ति है। क्योंकि शरीरबल वृद्धावस्था और रोगसे नष्ट हो जाता है, बुद्धिको भी बीमारी लग सकती है, विद्याओंके भूल जाने अथवा जमाना बदलते निरूपयोगी हो जानेकी सम्भावना रहती है; परन्तु चरित्र अन समस्त आपत्तियोंसे परे है।

अब हम फिर अतः सन्त वचनोंका विचार करें, जिन्होंने अपरिग्रहकी महिमा गायी है।

परिग्रहका निषेध करनेमें और उस पर प्रहार या कटाक्ष करनेमें सत्पुरुषोंकी भूमिका ऐकसी नहीं दिखायी देती। कहीं उन्होंने परिग्रहके नाम पर सिर्फ स्वामित्वकी भावनाका ही निषेध करना चाहा है। कभी कभी अतिरिक्त अथवा अमर्याद परिग्रहका निषेध किया है।* कहीं कहीं निर्वाहके लिये किये जानेवाले श्रमका भी निषेध किया गया है और कहीं तो दिगम्बर दशाका आदर्श उपस्थित किया गया है।

* अुदाहरण : पूर्वोक्त गांधीजीके लेखमें ही उस अुद्धरणके बाद गांधीजी लिखते हैं — 'कंगालको पेटभर हासिल करनेका अधिकार है और समाजका धर्म है कि उसे अुतना हासिल करा दे। अतः उसके और अपने सन्तोषके लिये धनवानको खुद मिस बोरेमें पहल करनी चाहिये। वह यदि अपने 'अत्यन्त' परिग्रहको छोड़ दे, तो कंगालको सहज ही अपने पेटके लिये आवश्यक मिल जाय।' ('अत्यन्त'को अवतरण चिह्नमें मने रखा है — लेखक) यहाँ परिग्रहमें कुछ अंश तक स्वामित्वकी भावनाका विरोध है और कुछ अंश तक संग्रहकी अतिशयता पर प्रहार है।

हमें चाहिये कि हम अिन सब वचनोंका महत्व ऐक-सा न समझें ।

अपरिग्रहके मूलमें यह दृढ़ श्रद्धा रहती है कि परमेश्वर सब प्राणियोंका पालक और पोषक है — ‘जब दूँत न थे तब दूध दियो, अब दूँत दिये कहा अब न दै है ।’ फिर अब भी वह अितना ही नहीं देगा कि केवल प्राण शरीरमें ठिक रहें, बल्कि सब वास्तविक जरूरियात पूरी कर देगा ।

गरीब और अमीरका भेद देखकर आम तौरपर हम ऐसी शिकायत करते हैं कि समाजमें न्याय-नीति नहीं है । किन्तु अपरिग्रही साधु अिस विषयमें दो प्रकारके विचार प्रदर्शित करते हैं : कुछ तो कहते हैं —

‘राम श्रोखे बैठ कर, सबका मुजरा लेत ।

जितनी जाकी चाकरी, अतना वाको देत ॥’

अर्थात् प्रत्येकको उसकी पात्रताके हिसाबसे देता है । फिर कभी बार वे यह भी कहते हैं कि परमेश्वर ‘चींटीको कन व हाथीको मन’ देता है । अर्थात् प्रत्येकको उसकी आवश्यकताके अनुसार देता है । सारांश यह कि किसीको ज्यादा व किसीको कम मिलता है उसका कारण परमेश्वरका अन्याय नहीं, बल्कि उसकी दृष्टिमें अुन व्यक्तियोंकी पात्रता या आवश्यकता अितनी ही है । अधिक अुखाड़-पछाड़ करनेवाला वैसा करके भी अधिक प्राप्त नहीं कर सकता । अिसके विपरीत ऐसा भी अनुभव होता है कि जो त्यागका प्रयत्न करते हैं, अुन्हें कभी बार अपनी अिच्छासे अधिक स्वीकारना व भोगना पड़ता है । अिसका अर्थ यह हुआ कि परमेश्वरकी दृष्टिमें किसीकी पात्रता या आवश्यकता अधिक हो, तो वह अुसे जबरदस्ती भी अधिक अुपभोगकी सामग्री प्रदान करता है ।

कुछ लोगोंको ये बातें अबुद्धिकी लगेंगी । पर बात यह है कि आम तौर पर लोगोंको यह अन्देशा रहता है कि यदि हम समय पर सभ्यत्तिका संग्रह न कर लेंगे, तो कठिनायीमें पड़ जायेंगे । और अिसल्लिअे वे अुसे बढ़ानेकी चिन्ता करते रहते हैं । परन्तु कभी मनुष्य अपना यह अनुभव बताते हैं कि अुन्हें परिग्रह-त्यागसे जीवनमें कभी कोअी कठिनायी नहीं हुआ; जंगल भी अुनके लिये मंगल बन गया है; अुनकी

जरूरियांत अकल्पित रूपमें पूरी हो गयी है; और केवल मनुष्य ही नहीं बल्कि प्राणी और जड़ सृष्टि भी उनके अिस तरह अनुकूल हो गयी है, मानो उनकी सेवा ही करना चाहती हो। अतएव उनका यह विश्वास हो गया है कि जो लोग चिन्ता करते हैं और आशंकामें रहते हैं, वे अीश्वरके प्रति अपनी अश्रद्धाके कारण ही दुःख पाते हैं। जो लोग परमेश्वर पर विश्वास रखते हैं, उनकी चिन्ता वह खुद ही रखता है। किन्तु जो अपनी दीर्घदृष्टि, मितव्ययता, होशियारी, मेहनत आदि पर विश्वास रखते हैं, उनको भी देता तो वही है, परन्तु उनके द्वारा कल्पित तरीकेसे देता है। अिससे उन्हें यह मालूम नहीं पड़ता कि हमें भी परमेश्वर ही देता है। बल्कि यह भास होता है कि हमें यह अपने पुद्गलार्थसे मिला है।

चूँकि सन्तोंको परमेश्वरके अिस विश्वभारत्वके विषयमें धारम्भार अनुभव हुआ है, उनके मनमें व्यवहारी मनुष्यकी परिग्रह सम्बन्धी चिन्ताओंके प्रति अनादर रहता है। अिसके विपरीत व्यवहारी मनुष्योंको कठिनाभियों और दुःखोंका बार बार अनुभव होता रहता है, और वे देखते हैं कि जिन लोगोंने ऐसे अवसरोंके लिये परिग्रह रख छोड़ा है वे मजेमें रहते हैं। अतः भक्तोंकी ऐसी वाणीमें उन्हें केवल भावुकता मालूम होती है। अिसके अलावा, कभी बार वे यह भी देखते हैं कि बहुतसे साधु अपने तनका गालस्य ढाँकनेके लिये ही ऐसी बातें कहा करते हैं: क्योंकि वे अपनी जरूरियातके लिये परिग्रही व्यक्तियोंको तंग किया करते हैं और उनकी अुदारता पर ही अपनी जिन्दगी बनर करते हैं। अिससे सन्तोंके ऐसे वचनों पर उनकी श्रद्धा जमने नहीं पाती।

परन्तु सच बात तो यह है कि सन्तोंके पास दो प्रकारकी सम्पत्तियाँ होती हैं। उनकी खुद उन्हें भी पूरी जानकारी नहीं होती, न परिग्रहवालोंको ही होती है। फिर भी दोनोंको उनकी थोड़ी-बहुत कल्याण वं कीमत भी होती है। ये दो सम्पत्तियाँ हैं—चारित्र्य व संकल्प-बल! मनुष्य खुद चरित्र-वान हो या न हो, परन्तु चारित्र्यके प्रति थोड़ा बहुत आदर व पूज्यभाव लगभग सब लोगोंके मनमें होता है। अतः जब किसी सन्तमें वे सचमुच चरित्र-धन देखते हैं, तब उनके मनमें उसकी सेवा करनेकी प्रेरणा अुठती है। सन्तको तो अपने चरित्रका अभिमान है नहीं, अतः वह यह नहीं

मानता कि यह जो मान, पूजा, सुविधायें उसे मिलती हैं, वे उसके चरित्रके कारण हैं, बल्कि यह मानता है कि यह सब परमात्माकी दयासे मिल रहा है ।

अस चरित्र-धनको जुटानेमें सन्तोंके पूर्व जन्मका व्यवहार भी अपना महत्व रखता है । या तो उनका पूर्व जीवन समृद्धिमें बीता होगा और उसे त्याग करके उन्होंने गरीबी अखत्यार की होगी, अथवा जब वे भी परिश्रम करके अपनी जीविका चलाते थे तब अतिशय प्रामाणिकता, बुद्धिगशीलता और सन्तोष उनके जीवनके स्पष्ट लक्षण रहे होंगे । फिर जब उन्होंने स्वयं परिश्रम करके निर्वाह करनेका मार्ग छोड़ा तब आलस्यके कारण नहीं, बल्कि किसी विशेष अुदात्त अुद्देशके लिये छोड़ा होगा । यह चरित्र-धन तथा अपने अुच्च अुद्देशको सिद्ध करनेका तीव्र संकल्प जीवनकी आवश्यकताओंकी प्राप्तिमें बहुत कारणीभूत होते हैं । क्योंकि, आखिर जीवनकी समस्त प्राप्तियोंका मूल कारण तो आत्मा की सत्य-संकल्पता ही है । अतएव जहाँ कहीं तीव्र संकल्प है, वहाँ उसे सिद्ध करनेके लिये आवश्यक सामग्री निर्माण करनेकी शक्ति भी मौजूद ही रहती है । अस तरह अपरिग्रही साधुको जो अकल्पित रूपसे अपनी जरूरियातें पूरी होनेका अनुभव होता है, उसका कारण यह है कि किसी अुदात्त हेतुको सिद्ध करनेका संकल्प वह करता है और उसके लिये अिन जरूरियातोंका पूरा होना लाजिमी हो जाता है ।

अस प्रकार साधु पुरुषोंको बाह्य परिग्रहकी या निर्वाहके लिये मेहनत करनेकी आवश्यकता नहीं दिखायी देती और अपने अनुभवके बल पर वे दृढ़तापूर्वक कहते हैं कि जिसकी जो जरूरत होगी, वह उसे अवश्य मिल जायगी ।

तात्पर्य यह है कि संसारी और साधु दोनोंके अनुभवोंमें सत्यांश है । संसारियोंको संग्रहके अभावमें जो विपत्तियोंका अनुभव होता है, वह निर्विवाद है; परन्तु अिससे वे संग्रहका महत्व जरूरतसे ज्यादा समझ बैठते हैं । अिधर सन्तोंको यह स्पष्ट अनुभव होता है कि वे जो चाहते हैं सो अुन्हें जरूर मिल जाता है । अिससे वे परिग्रहकी ही नहीं, बल्कि भ्रमकी भी कीमत कुछ नहीं समझते और अस बातको भूल जाते हैं कि अुनकी जरूरियात

पूरी करनेके लिये किसी न किसीको परिग्रह और भ्रमकी चिन्ता करनी ही पड़ी है ।

अधिक सत्यपूर्ण विचार भिन दोनोंके बीचमें है, यानी —

१. परिग्रह और मालिकाना हकमें भेद करनेकी जरूरत है, और श्रेयार्थी पहले तों जितना हो सके स्वामित्वका भाव घटावे, अर्थात् जिसको आवश्यकता हो उसे अपने परिग्रहका उपभोग करनेकी अधिक छूट दे । हाँ, आजकी परिस्थितिमें इस विचारकी कार्य रूपमें परिणति एक सीमामें ही हो सकती है, परन्तु इस दिशामें प्रयाण होनेकी आवश्यकता जरूर है ।

२. परिग्रह और भ्रमका भी भेद समझना जरूरी है । कोभी व्यक्ति अपरिग्रहका आदर्श रखे तो हो सकता है कि उसमें न तो कोभी बुराभी हो और न समाजको ही कोभी हानि पहुँचे; परन्तु यदि कोभी व्यक्ति ऐसा विचार रखे और उसका प्रचार करे कि 'अजगर करे न चाकरी पंछी करे न काम', तो इससे समाजको अवश्य हानि पहुँचेगी और पाखण्ड तथा आलस्यकी वृद्धि होगी । इसके विपरीत यह सिद्धान्त कि सिर्फ आजकी ही रोटी कमा लो (अर्थात् मेहनत करके प्राप्त करो) भ्रमपोषक किन्तु अपरिग्रहका है एवं श्रेयसाधक भी है ।

३. फिर परिग्रह और हिफाजतके भेदको भी समझ लेना चाहिये । जो चीज अस्तेमालसे आज ही घिस या बिगड़ नहीं जाती उसे जतनसे रखना परिग्रह तो है, परन्तु यह एक सद्गुण है और आवश्यक है । ऐसा न करना दोषमें शामिल है । किन्तु केवल संग्राहक बुद्धिसे ऐसी चीजोंका जत्या बड़ाते ही जाना अतिरेक है । ऐसा ही समझना चाहिये कि सन्तोंने जो परिग्रह पर प्रहार किया है, वह ऐसे अतिरेक पर है ।

४. यह समझ लेनेकी आवश्यकता है कि अपरिग्रह तथा परिग्रह दोनों सिद्धान्त अज्ञातपुनके खिलाफ हैं । जिस चीजके उपभोगकी आज जरूरत नहीं है उसका भी परिग्रह न रखनेकी दृष्टिसे खर्च कर डालना अपरिग्रह नहीं, बल्कि पदार्थों पर अत्याचार है अथवा स्वेच्छा-चारिता है । इसी तरह अपने उपभोगके लिये सृष्टिके समस्त रस-कसको अधिकसे अधिक खींच लेनेकी वृत्ति रखना मनुष्यका प्रकृति पर अत्याचार

है। अपरिग्रहके सूक्ष्म अर्थका विचार करें तो मालूम होगा कि साहूकारोंकी स्थापित सराफेकी दुकानों पर या निजी तिजोरियों पर विश्वास रखनेके बदले औश्वरके प्राकृतिक ढ़ैक पर विश्वास रखना अपरिग्रहका आचरण है। परन्तु जिस प्रकार मनुष्यके स्थापित ढ़ैकमेंसे जितना रुपया रोज अुठाया जाय अुतना फिर जमा करनेकी चिन्ता न की जाय, तो फिर अेक दिन अपना खाता वहाँसे अुठ ही जाता है, अिसी तरह अिस प्राकृतिक ढ़ैकसे रोज व रोज जितना हम खींचते हैं अुतना ही हमें जगत्की भिन्न भिन्न रूपमें सेवा व भ्रमके द्वारा फिर प्रकृतिको लौटा देना चाहिये। जो अैसा नहीं करता है अुसका विश्वास 'अपरिग्रह' के या 'औश्वर सबका पालन-पोषण करता है' अित सिद्धान्त पर नहीं बैठ सकता। अतः कुदरतका मितव्ययसे अुपयोग करना परिग्रही या अपरिग्रही दोनोंके लिये समानरूपसे आवश्यक नियम है। अिससे यह भी समझमें आवेगा कि कुछ साधुओंके अपने हाथमें आर्यी मनुष्योपयोगी चीजोंको चाहे जहाँ फेंक देते, या हर किसीको देकर अुसको बरबाद करने, या अुसे लुटाकर अपनी वृन-सम्बन्धी अुपेक्षा बतानेमें प्रायः अविवेक ही होता है। किसी भी वस्तुका त्याग अुचित रीतिसे और अुचित मात्रामें ही करना चाहिये।

५. चरित्र और अुदात्त संकल्प भी अेक प्रकारका धन ही है। अतथेव हमें यह समझना चाहिये कि केवल बाह्य सामग्री अेकत्र करनेके लिये किये गये भ्रमसे ही निर्वाह नहीं होता, बल्कि अुसके लुटानेमें चरित्र व अुदात्त संकल्प भी कारणीभूत होते हैं, और अिसलिये अुन्हें बढानेका प्रयत्न करना और अुन पर विश्वास रखना भी सीखना चाहिये।

६. हमारे परिग्रह और भोगोंकी अेक सीमा होनी चाहिये। अपने समयमें अुनकी क्या मर्यादा होनी चाहिये, अिसका विचार सुज्ञ जनोंको स्वयं करते रहना चाहिये। समझना चाहिये कि भोगोंकी विविधता और रसिक वृत्ति जीवनका आदर्श नहीं, बल्कि सादा, मेहनती व अल्पसाधन-युक्त जीवन ही सच्चा जीवन है।

७. सोना, चाँदी, जवाहिरात आदिको अुनकी अुपयोगिताके मुकाबलेमें जरूरतसे ज्यादा महत्व मिल गया है। सिक्केके तौरपर जो अिनका अुपयोग लाजिमी बना दिया गया है, वह बहुतेक अनर्थोंका कारण हुआ

है । किन्तु यह विषय अर्थशास्त्रसे सम्बन्ध रखता है । अतः यहाँ उसकी चर्चा ज्यादा नहीं हो सकती । यहाँ तो अितना ही कह सकते हैं कि रसिक पुरुष गहने आदिके रूपमें अिनका व्यवहार करेंगे ही और सम्भव है अिसका कोअी अिलाज हमें न भी मिले; परन्तु सिक्केके रूपमें अिनका अुपयोग लाजिमी कर देना अर्थ व श्रेय दोनोंका विरोधी है । अतः श्रेयार्थीको अिनका पग्निरह करनेके मोहमें न पड़ना चाहिये ।

७

बाहरी दिखावा

जो व्यक्ति अपनी आध्यात्मिक अुन्नति काना चाहता है, उसे अपने चित्तमें साधुताका होना अिष्ट मालूम हो तो यह स्वाभाविक और योग्य ही है । वह चाहता है कि काम, क्रोध, लोभ, अीर्ष्या आदि विकारोंका दमन करना वह सीखे । अितना ही नहीं वल्कि वह अुस स्थिति पर पहुँचना चाहता है, जिसमें उसे अपने चित्तमें अुनका दर्शन तक न हो और अुनकी जगह क्षमा, शान्ति, दया आदि भावोंसे वह सदैव भरा रहे । भूतकालमें या आज जो साधु पुरुषके नामसे प्रसिद्ध हैं, अुनके आचार-व्यवहार परसे वह साधुओंके बाह्य और मानसिक लक्षणोंकी कल्पना करता है । और अुन पुरुषोंके कअी गुणोंके प्रति अुसके मनमें आदरभाव तो रहता ही है । अिधसे वह अुनकी स्थितिके सम्बन्धमें ज्यादा जाँच न्हिये थिना ही अुनकी सभी बातोंको आदर्श माननेकी ओर झुकता है ।

आम तौर पर अेक पुरुषके आन्तरिक भावोंमें अेकता न लाअी जा सके, तो भी अुसके बाह्य आचारका अनुकरण करके बाहरी समानता लाना ज्यादा आसान है । गाँधीजीकी मनोदशा हम भले ही न प्राप्त कर सकें, परन्तु अुनकी छोटी घौतीका, अुनके बोलने-चालने-बैठने आदिकी खास तर्जका अनुकरण करना सरल है । अुनके जैसा भक्तिभाव हम न अनुभव कर सकें, किन्तु अुनका संगीतका शौक आध्यात्मिक अुन्नतिके आवश्यक अंगके बहाने स्वीकार कर लिया जा सकता है । अुनके खान-

पानके नियमोंमें समाभी हुआ अनुकी वृत्ति हम अपनेमें न साध सकें, परन्तु अनुमें रही सूक्ष्म रसिकता और चट*का अनुकरण किया जा सकता है ।

खुद किसी बातका विचार न करके महज भद्रा रखकर दूसरोंका अनुकरण करने वाले युवक कभी बार ऐसे सत्पुरुषोंकी खास खास टेवोंमें — जो अनुकी न्यूनता या दोष भी हो सकता है — कोभी गुह्य आध्यात्मिक मूल्य भरा है ऐसा समझने लगते हैं । बाज लोग यह भी खयाल करते हैं कि साधु पुरुषोंकी वेशभूषा और बाहरी आचार लुस समाजके आम लोगोंसे कुछ भिन्न प्रकारका ही होना चाहिये ।

हमारे लोगोंमें व शास्त्रोंमें भी 'ज्ञानी' माने हुआ लोगोंके ऐसे बाह्याचार और वेश-भूषाके सविस्तर वर्णन मिलते हैं; जैसे, नहाने-धोनेके सम्बन्धमें लापरवाही, मैलै-कुचैले चियर्होंकी गुदड़ी या नग्नता, मैला-कुचैला शरीर, बैठनेके लिये गंदी जगह, खाने-पीनेमें अघोरी वृत्ति या खास चीजोंका ही आग्रह, हाथ-पोंव-भुगलियोंको यों ही हिलाने या मँटकानेकी टेव, आजीवन मौन या कुछ-न-कुछ बरांते रहने या गाली वगैरा देनेकी आदत—ये कभी बार साधुताके लक्षण माने जाते हैं । और अिन परसे अनुकी आध्यात्मिक महत्ता आँकी जाती है । यहाँ तक कि शास्त्रकारोंने तो 'पिशाचवृत्ति' के 'ज्ञानी'का एक वर्ग ही अलहदा बना दिया है ।

और फिर यह सब पढ़कर या सुनकर कितने ही साधक अपनी ऐसी ही दशा बताने और उसके अनुकूल मनोवृत्ति करनेका प्रयत्न करते हैं; और जब मन ऐसी दशाके प्रति अरुचि प्रदर्शित करता है, तब वह यह समझता है कि यह तो मेरी पामरता और संसार-लोलुपताका लक्षण है और अपनी भिस कमीके लिये दुःखी होता व रहता है ।

गीताके १६ वें अध्यायमें ज्ञान और योगमें व्यवस्थितिको दैवी सम्पत्तिका एक लक्षण कहा है । परन्तु उसके विपरीत बहुतेरे लोग यह मान बैठे हैं कि पुरुष जितना ही ऊँची भूमिकामें होगा, उतना ही उसके दोलने-चालने, वेश-भूषा आदिमें व्यवस्थितता और सुषङ्गताका अभाव होना चाहिये ।

* व्यवस्थाके बारेमें अत्याग्रह—fastidiousness.

बाहरी दिखावा

सामान्य संसार-व्यवहारोंमें जब हम किसी मनुष्यके बोलने-चालने या वेश-भूषामें अव्यवस्थितता देखते हैं तो उसे फूहड़पनका लक्षण समझते हैं, और सुघड़ तथा सम्य व्यक्तिसे जिस विषयमें व्यवस्थितताकी आशा रखी जाती है। परन्तु न जाने किस विचित्र चारणाके कारण यह समझा जाता है कि साधु पुरुषके लिये व्यवस्थितताका आग्रह मानो उसकी साधुतामें खामी है। बहुतेरे लोगोंका ऐसा खयाल है कि साधु पुरुष जैसे-तैसे वेढों कपड़ोंसे अपना बदन ढँकनेवाला और रीत-भात, शिष्टाचार आदिमें असंस्कारी बालककी तरह अज्ञान मतलबनेवाला होना चाहिये। दुनियादारीमें अगर कोई मनुष्य दो अलग किस्मके टुकड़ोंका जसे-वैसे सिया हुआ, छोटी-मोटी बाँहोंवाला कुरता पहने हुआ हो, तो अच्छा नहीं समझा जाता। सुघड़ और व्यवस्थित आदमी वैसा कपड़ा न पहनेगा। लेकिन सुघड़ और व्यवस्थित लोग भी साधुके लिये वैसा ही कपड़ा होना योग्य समझते हैं। अतना ही नहीं, बल्कि मानते हैं कि वही है शोभा देता है, और अपनी सुघड़ताको वे असाधुताकी निशानी मझते हैं।

मेरे कहनेका यह आशय नहीं है कि जो लोग साधारण जन-समूहसे भिन्न प्रकारका बाह्याचार और वेश-भूषा रखते हैं, वे आभ्यात्मिकता या साधुताकी दृष्टिसे किसी प्रकारकी योग्यता ही नहीं रखते। परन्तु यह चारणा गलत है कि उनकी विशेषताका मूल उनके बाह्याचार और वेश-भूषामें है। मेरा खयाल है कि कभी बार तो यह लोकोत्तरता विचार-सम्बन्धी खामीकी भी सूचक होती है।

अससे ठीक छुट्टी दिशामें होनेवाला अक दूसरा आचार है। वह भी अतना ही गलत है। फिर वह महज मामूली साधुओंके लिये नहीं, बल्कि 'ज्ञानकी पराकाष्ठा'को पहुँचे हुए साधुओंके लिये 'सुरक्षित' रखा गया है। जो व्यक्ति अपने लिये यह शोहरत फैला सकता है कि वह जिस अग्रेष्ठ दशाको पहुँच चुका है, उसके लिये स्वेच्छाचारके सब दरवाजे खुल जाते हैं। वह केवल सुघड़ता ही नहीं, बल्कि रक्षितता भी प्रदर्शित कर सकता है और उसका यह विलास

‘ज्ञानकी अलिप्तता’ अथवा ‘अवशिष्ट प्रारब्धका भोग’ — अिन नामोंमें दरगुजर हो जाता है ।

जिनके हृदयमें ऐसे भोगोंके प्रति आकर्षण रहता है, उनमेंसे कभीको ‘ज्ञानकी अिस भूमिका’ को पहुँचनेके लिये लालच हो जाता है । और जब अिस लालचमें वे फँस जाते हैं, तो उसे ढाँकनेके लिये ‘ज्ञानप्राप्ति’ हो जानेका ढकोसला रचते हैं ।

साधुके लक्षण-सम्बन्धी ये दोनों विचार भ्रम पूर्ण हैं । वास्तवमें खुद जिस समाजमें हम रहते या विचरते हों, उससे भिन्न पहनावा या भाषाका रखना साधुता प्राप्त करनेके लिये आवश्यक नहीं है । यदि अिसमें कुछ परिवर्तन करना हो तो वह उन्हें अधिक व्यवस्थित, अधिक सादा और अधिक शुद्ध बनानेके लिये हो, जिससे समाजके अन्य लोगोंको वह ग्रहण करने योग्य मालूम हो । यदि उनमें किसी-किसमकी नवीनता लानी हो तो वह महज अिसलिये हो कि जिससे समाज-व्यवहारमें अधिक सुविधा हो, या समाजस्थितिमें जो परिवर्तन हो चुका हो उसके अधिक अनुरूप हो जाय । लेकिन यह खयाल बिल्कुल गलत है कि अिस तरहकी नवीनता या अनूवस्थितता साधुताका कोभी चिह्न है ।

स्वामिमान

साधुओंके लक्षणके सम्बन्धमें एक और गलत कल्पना फैली हुई है। और उसका सम्बन्ध मानापमानकी भावनासे है। साधु 'मानापमानमें' उत्पन्न रहे' जिसका आशय कथाकारोंने यहाँ तक चित्रित किया है कि यदि साधुको रास्ते जाते हुअे कोभी विलावजह गालियाँ दे, मारे, अंसपर धूँक दे, यहाँतक कि उसपर मल-मूत्र डाल दे तब भी वह सहन कर ले। भागवतके ११वें स्कन्धमें कदर्युका आख्यान, जैन ग्रन्थोंमें महावीरका चरित्र आदि अनेक स्थानोंमें निरभिमानताकी भावनाको कहाँ तक बढ़ाया जा सकता है, जिसका आदर्श चित्रित किया गया है। जिस परसे शास्त्र-ग्रन्थों पर भद्रा रखनेवाले श्रेयार्थीका उस आदर्श तक पहुँचनेका यत्न करना स्वाभाविक है।

ऐसी दशामें, जिस आदर्शके अनुसार तो साधु पुरुषमें स्वामिमान जैसी कोभी भावना होना योग्य नहीं है।*

किन्तु साधुताके आदर्शके सम्बन्धमें यह एक बड़ी भूल है। दूसरे देशोंमें भी साधुजनके आदर्श चित्रित किये गये हैं, किन्तु जनताने अन्हें अपनाया नहीं है। अथ गलत आदर्शका खास तौरपर हमारे देशमें यह परिणाम हुआ है कि साधुओंको 'मुमुक्षु' नामक व्यक्तियोंके सिवा दूसरे लोग महज पूज्य मानते हैं, किन्तु अनुकरण करने योग्य नहीं समझते। वह यह कहकर कि 'साधुओंकी बातें ही और हैं, उनके अधिकार अलग हैं, वे जो कुछ करें सभी ठीक है' — 'समर्थको नहीं दोष गुसायी'। अन्हें या तो देवताकी श्रेणीमें या अवतार श्रेणीमें विठा देते हैं और मनुष्य जातिसे खारिज कर देते हैं।

* कोभी वेदान्ती शायद जिसका यह जवाब दे कि साधु तो आत्माके स्वामिनाते — अर्थात् आत्मास्वामिनी — होते हैं। चूँकि वे सर्वत्र अपनेको ही देखते हैं, शिखरिअत्र अन्हें किसी तरह मानापमानका अनुभव नहीं होता। परन्तु यह महज पाण्डित्य है और विपरीत कल्पनाके पोषणका परिणाम है। मेरा मतलब यहाँ उसी स्वामिमानसे है, जिसे आप लोग 'स्वामिमान' मानते हैं।

लेकिन अन्हें इस तरह खारिज करनेके प्रयत्नके बावजूद शास्त्र-ग्रन्थोंमें चित्रित ऐसे चित्रों व फुटकर दृष्टांतोंका असर समाज पर पड़े बिना नहीं रहता। क्योंकि ऐसे पुरुष भी, जो अपनेको 'मुमुक्षु' में नहीं खपा सकते, बल्कि 'वद्व' में जिनका समावेश होता है, जान या अनजानमें थोड़ा बहुत उनका अनुकरण कुर जाते हैं। जिससे हिन्दू-समाजमें कोअी सैकड़ों वर्षोंसे स्वाभिमानका भाव ही लोप हो गया है। 'हम तो बनिये ठहरे, हमारी मूँछ नीची है तो साड़ी सात दफा नीची।' 'मारा घप्पा तो कहेंगे कि अच्छा हुआ धूल अड़ गयी।' यह हालत तबसे होने लगी है, जबसे हमारे मनमें स्वाभिमानका भाव छुप्त होने लगा। जिससे अुल्टी वृत्ति "भियाँजी गिरे तो कहेंगे, नहीं, देखो मेरी टँगड़ी अभी अँची है" — इसमें है।

'मानापमानमें तुल्य' के अर्थ पर हम बादमें विचार करेंगे। उससे पहले हमें यह जान लेनेकी जरूरत है कि निर्मान, निरहंकार, अगर्व आदि जैसे दैवी सम्पत्तिके गुण हैं, वैसे ही तेजस्विता भी दैवी सम्पत्ति ही है। श्रेयार्थीको जिन जिन गुणोंको प्राप्त करनेकी आवश्यकता है, उनमें समस्त दैवी सम्पत्तियोंका समावेश होता है। किसी ऐकाध गुणकी ही बेहद अुपासना करनेसे मनुष्यमें सच्ची मनुष्यता भी नहीं आती है, तब श्रेयः-सिद्धिकी तो बात ही दूर रही। मनुष्यमें अनेक अुदात्त गुणोंका अुचित मात्रामें सम्मेलन होना चाहिये, और जिस अवसर पर जिस गुणकी जरूरत मालूम हो उस समय उसका सविवेक अुपयोग करनेका ज्ञान होना चाहिये।

'मानापमानमें तुल्य' का अर्थ यह नहीं है कि कोअी मनुष्य यदि दुष्टतासे किसी साधुका अपमान या अुपहास करे, तो उसे चुगचाप सहन कर लेना उसका धर्म है; अथवा इस भावनासे कि दुष्ट भी ब्रह्म स्वरूप या आत्म स्वरूप ही है, अतएव किसने किसका अपमान किया, यह सोचकर खामोश हो रहनेकी आदत डालना उसका धर्म है। जो अपने तेजोवधको सहन कर लेता है उसे साधुता या सात्विकता प्राप्त नहीं होती, बल्कि पशुता या तमोगुणकी तरफ उसकी गति होती है। सब आत्मोन्नति चाहने वालोंसे मेरी विनय है कि वे इस बातको हमेशा याद

स्वाभिमान

रखें। वे चाहें रामके जीवनको लें, या कृष्णके जीवनको या किसी भी दूसरे तेजस्वी पुरुषके चरित्रको देखें, उन्हें कहीं भी यह नहीं दिखायी देगा कि उन्होंने अपना तेजोवध कभी सहन किया है।

तब सवाल यह होता है कि 'मानापमानमें तुल्य' का मतलब क्या है? बाज लोग मान-सम्मान मिलनेसे फूल जाते हैं, हर्षोन्मत्त हो जाते हैं, व अपमानसे कुम्हला जाते हैं, विषादकी खाड़ीमें गिर पड़ते हैं; मान व अपमानका प्रभाव उन्हें बेकाबू बना देता है; वे मनोभाव पर उस समय अंकुश नहीं रख पाते; उस समय उनकी बुद्धि भी कुण्ठित हो जाती है; उनके लिये विवेकयुक्त व्यवहार करना असम्भव हो जाता है। परन्तु 'मानापमानमें तुल्य' पुरुष न मान-सम्मानसे फूल ही अठता है, न अपमानसे शोकमें डूब जाता है। वह दोनोंको हजम कर गया होता है। परन्तु वह पागल नहीं होता, जिसका अर्थ यह नहीं कि वह मान व अपमानका भेद भी नहीं समझ सकता; और चूँकि वह भेद समझ सकता है, इसलिये सम्मानको सम्मान मानता है व सम्मानकर्ताके प्रति अशुचित भाव प्रदर्शित करता है और अपमानको अपमान मानकर अपमानकर्ताके प्रति भी अशुचित व्यवहार करता है। * अिन दो व्यवहारोंसे छुट्टी पाते ही वह अपने स्वाभाविक कर्ममें शान्तिके साथ प्रवृत्त हो जाता है, मानो कोई खास घटना घटी ही न हो। उसे न तो सम्मानका नशा चढ़ता है, न अपमानसे ग्लानी ही आती है। जैसे कोई कुशल खिलाड़ी खेलकी अिन रंगत पर और कोई कुशल सेनापति या नाविक बड़े खतरके अवसर पर बिना घबराये या डौवाडोल हुअे शान्तिपूर्वक अपना काम यथावत् करता रहता है, वैसे ही साधु पुरुष कहिये या संयमी पुरुष कहिये — मानापमान या दूसरे हर्ष-शोक आदिके अवसरोंपर अपनी बुद्धि और वृत्तियोंको स्थिर रखकर जिसके प्रति जो व्यवहार अशुचित है, वह शान्ति, निश्चय तथा आत्म-विश्वास पूर्वक करता है। अिस प्रकारसे जो 'मानापमानमें तुल्य' वृत्ति प्राप्त कर लेते हैं, उनमें नम्रता व तेजस्विता दोनोंके दर्शन होते हैं।

* अपमानकारीको वह प्रेमसे हरावे या दूसरी तरफसे, यह जुदी बात है। परन्तु जो 'मानापमानमें तुल्य' रहता है, वह अपमान करनेवालेको जीतेगा तो जरूर ही।

हाँ, यह हो सकता है कि तेजस्वी सन्त किसी हलके आदमी द्वारा किये गये अपमानको जान-बूझकर सहन कर ले। परन्तु उसकी जिस सहने-शीलतामें ही उसकी एक प्रकारकी तेजस्विता व स्वतंत्र स्वभावका परिचय मिलता है। ऐसे अपमान सहन कर लेनेमें उसकी दीनता किसी प्रकार नहीं दिखायी देगी, बल्कि ऐसा भाव प्रतीत होगा मानो वह अपमान करनेवालेके प्रति दया दिखाता हो या उसपर अनुग्रह कर रहा हो। जैसे कोई पहलवान बालकको कुदती खिलता है और उसके हाथसे हार खा जाना दिखाता है, वैसे ही यह अरमानकी दरगुजर समझना चाहिये। जिस तरहका अपमान सहन करना एक दूसरी ही बात है।

९

स्वाद-जय—१

हमारे शास्त्रोंमें स्वाद-जय पर बहुत जोर दिया गया है, और स्वाद-जयकी महिमामें कहा गया है कि जिसने रसको जीत लिया उसने सारा जगत् जीत लिया। इस कारण स्वाद-जयके निमित्त साधकोंने अनेक प्रकारके प्रयोग अपने ऊपर किये हैं, अनेक प्रकारके व्रत निकाले हैं, अनेक धार्मिक संस्थाओंमें इसी दृष्टिसे आहारके नियम बड़े परिश्रमपूर्वक बनाये गये हैं। उदाहरणके लिये, स्वामीनारायण-सम्प्रदायके साधुओंमें यह प्रथा थी कि सब प्रकारके भोज्य पदार्थोंको एकत्र करके उसमें पानी डाल कर फिर खाया जाय। बिना नमकका तथा नमकको छोड़कर बिना मसालेका भोजन करनेपर गांधीजी जोर देते हैं। पाँच ही चीजें नित्य खाना गांधीजीका व्रत है। चातुर्मासमें अथवा कुछ विशेष समय तक विशेष प्रकारके ही भोजनका नियम स्वादको जीतनेकी अभिच्छासे ही लिया जाता है।

मेरी नम्र रायमें स्वाद-जयकी रीतियोंके प्रयोग गलत दिशामें हैं। अिन विविध प्रयोगोंके मूलमें स्वाद-जय-सम्बन्धी कुछ गलत कल्पनाएँ हैं। राज लोग समझते हैं कि जब जीम ऐसी बन जाय कि वह स्वादको परख ही न सके, तब समझा जाय कि स्वाद-जय सिद्ध हुआ। कुछ

लोग मानते हैं कि वेस्वाद या कुस्वाद भोजन भी जब सन्तोषसे खा लिया जा सके तो कह सकते हैं कि स्वाद-जय सिद्ध हुआ और किसी दृष्टिसे वे स्वादु या रुचिकर भोज्य पदार्थोंको कृत्रिम रीतिसे विगाड़कर खानेका प्रयत्न करते हैं।*

किन्तु जीभको स्वाद-न परखने योग्य तो बधिर करके ही बनाया जा सकता है। कहते हैं कि कुछ औषधियाँ ऐसी हैं जिनके प्रयोगसे थोड़ी देरके लिये जीभ बधिर बनायी जा सकती है। उसी तरह कहते हैं कि कुछ प्रकारके योगाभ्याससे भी ऐसा ही परिणाम लाया जा सकता है। परन्तु यह बधिरता स्थायी नहीं होती। परन्तु यदि जीभको सदाके लिये बधिर बना देनेकी कोभी विधि हो तो भी उससे उसे बशमें नहीं किया जा सकता। अलटा बिससे यह भी परिणाम निकल सकता है कि जिस चीजका हम प्रत्यक्ष उपभोग न कर सकें, उसका मनमें चिन्तन होता रहे और खुसीके स्वप्न आते रहें। फिर, स्वादु वस्तुके स्वादको विगाड़कर, उसे कुस्वादु बनाकर खानेसे स्वाद-जयकी आशा करना व्यर्थ है। हमारी अन्द्रियोंकी किसी बातके आदी हो जानेकी शक्ति अतनी प्रबल है कि थोड़े ही समयमें खराब चीजोंकी खराबी भी वे भूल जाती हैं। रोज दूधकी तरह सफेद धुले कपड़े पहननेके जो आदी हैं, उन्हें मैले कपड़े पहननेका या मैले-कुचैले कपड़े पहननेवाले लोगोंको देखनेका बार बार प्रसंग आवे तो उन्हें भी थोड़े ही समयमें दिना घृणाके मैले कपड़े पहननेकी टेव पड़ जाती है और उनका सफेदीका माप कम हो जाता है।× अफीम, तमाखू आदिका स्वाद बहुत मधुर या सौम्य नहीं

* मुझे रोटी बहुत मीठी लगने लगी तब मैंने एकवार उपरोक्त धारणाके बश हो, आटेमें कुनैन मिलाकर खानेका प्रयोग किया। परन्तु भूल जोरसे लगती थी बिसलिये कड़वी रोटी भी मजेसे खा जाता और जीभको उस कड़वे स्वादकी भी आदत पड़ गयी।

× प्राणी एक भूमिकाको लौंघकर दूसरी भूमिकामें बहुत समय तक रहा हो तो भी जब किसी कारणसे उसे यह विश्वास हो जाय कि मेरी पहली भूमिका ही ठीक थी तो उसे अन्तमें अन्तर आना कठिन नहीं मालूम होता। मनुष्यका प्रयाण हिंसासे अहिंसाकी ओर, गंदगीसे सफाईकी ओर, स्वार्थसे परमार्थकी ओर, अधर्मसे धर्मकी ओर,

है, फिर भी अिनके व्यसनी अिन्हें रुचिके साथ खाते-पीते हैं । अघोरी कितनी ही गन्दी और सगली चीजोंको बड़े आनन्दसे खा जाते हैं, यह बहुतोंने सुना होगा । और अिस अघोरी-पन्थमें कुलीन ब्राह्मण कुटुम्बमें पले-पुसे व अधिकार भोगे हुअे लोग भी सुने जाते हैं । यह अिस बातको साबित करता है कि मनुष्यकी रुचिमें कितना व कैसा फर्क पड़ जाता है । परन्तु यदि ऐसी आदत पड़ जानेसे ही अिन्द्रिय-जय होता हो, तो फिर जिन लोगोंको दुनियामें खराब चीजें ही अिस्तेमाल करनी पड़ती हैं वे अवश्य ही अिन्द्रियजित् हो जायेंगे ।

फिर, स्वाद-जयके बारेमें दो प्रकारकी लोलुपताकी बहुत बार खिचड़ी कर दी जाती है । खानेकी लोलुपता व स्वादकी लोलुपता । बाज़ लोगोंको बार बार खानेकी अिच्छा हुआ करती है । कितना ही खा जायें तो भी वे अघाते नहीं । परन्तु अिन्हें पदार्थके अस्वाद-स्वादकी विशेष परख नहीं होती । कभी लोगोंको खानेकी तृष्णा तो कम होती है, परन्तु जो कुछ खाते हैं अुसकी स्वादुताका बड़ा आग्रह रखते हैं ।

स्वादके विषयमें अपेक्षा भाव होते हुअे भी यदि खानेकी तृष्णा बनी ही रहती हो, तो यह विशेष तामस स्थिति - जड़ताका चिह्न - है । अिससे ऐसा हो सकता है कि खानेकी तृष्णा कम होने पर रसनेन्द्रिय अधिक जाग्रत हो जाय । क्योंकि ज्यों ज्यों ज्ञानेन्द्रियोंकी शक्ति बढ़ती है त्यों त्यों अुसके भेदोंको परखनेकी शक्ति भी बढ़ती है और अुससे रस-वृत्तिका पोषण होता है । परन्तु अिसमें पहिली बातकी अपेक्षा अधिक विकास है : अर्थात् ज्ञानेन्द्रियोंकी विशेष सूक्ष्मता है ।

अव्यवस्थासे व्यवस्थाकी ओर, कामनासे निष्कामनाकी ओर और असंयमसे संयमकी ओर हुआ है । अहिंसा, स्वच्छता, परमार्थ, धर्म, व्यवस्था, निष्कामव्रत, संयम अित्यादिकी टेव या संस्कार चाहे कितने ही समयसे दृढ़ होते हुअे चले आये हों, अनेक पीढ़ियोंके अनुशीलनका परिणाम भले ही हो, तो भी यदि किसी कारणसे अिनके सम्बन्धमें हमारा आग्रह कम हो जाय तो हम थोड़े ही समयमें अिससे पहली भूमिकामें पहुँच सकने हैं । अहिंसा, स्वच्छता, व्यवस्था आदि संस्कारोंको धमपूर्वक पोसना और जाग्रत रखना पड़ता है । अतएव अिन श्रमसाध्य संस्कारोंका नाश कदापि अुचित नहीं । हाँ, अिनमें जो अेकांगिता या अविवेक-दोष आ जाता है सिर्फ अुसे ही दूर करना चाहिये ।

भोजनकी तृष्णा जठरकी लोछुपताकी बढ़ीलत और स्वादकी तृष्णा जीभकी लोछुपताकी बढ़ीलत होती है, अतएव खानेकी तृष्णाका नियमन मिताहारके विषयमें सावधान रहनेसे हो सकता है। परन्तु जब मिताहारकी टेव पड़ जाती है तब, जैसा कि ऊपर कहा है, स्वादेन्द्रियके तीक्ष्ण हो जानेका अनुभव होता है। उपवास व अल्पाहारसे तो अुसका और भी अधिक तीक्ष्ण होना संभव है।* जठरकी लोछुपता हटानेका भी अुचित अुपाय उपवास या अल्पाहारके व्रत नहीं हैं। क्योंकि जब उपवास या व्रत समाप्त होता है तब जठर बहुत बार दूनी कसर निकाल लेता है, और जीभ, जोकि इसी घातमें बैठी रहती है, अधिक तीव्रतासे स्वादका अनुभव करती है।x

अब मनुष्य बिना देखे, बिना सुने या बिना सूँघे तो जी सकता है, किन्तु खाये बिना नहीं जी सकता। और खानेका सवाल आया तो जीभ बीचमें आये बिना रहती नहीं। फलतः किसी न किसी प्रकारका आस्वादन होता ही है। वैसे तो ठेठ जन्तु दशासे जीभको स्वादका भान हो जाता है। ऐसी दशामें अन्य अिन्द्रियों पर विजय प्राप्त करनेकी अपेक्षा जीभकी आदतोंको ठीक करने या अुसपर विजय प्राप्त करनेमें अधिक कठिनायी मालूम होना कोअी आश्चर्यकी बात नहीं है।

तो अब यह सवाल है कि स्वाद-जयका वास्तविक अुपाय क्या है? अगले प्रकरणमें हम इसीका विचार करेंगे।

* भागवतमें भी कहा है —

अिन्द्रियाणि जयन्त्याशु निराहारा मनीषिणः।

वर्जयित्वा तु रसनं तन्निरन्नस्य वर्द्धते ॥ (११-८-२०)

अिन्द्रियोंको अुनके आहार न देकर, विचारी पुरुष जीत लेने हैं; किन्तु जीभ जिसमें अपवाद है। उपवाससे वह अधिक बलवान् होती है।

x मैंने यहाँ आरोग्यकी दृष्टिसे, या काम, क्रोध, शोक, अनुताप आदि विकारोंके आवेगको अथवा आवेगकी पुनरावृत्तिकी रोकनेके लिये किये जानेवाले निराहार या अल्पाहार अथवा अन्य अुपभोगकी वस्तुओंके त्यागकी चर्चा नहीं की है। ऐसे अुपाय रोगीकी रोगमुक्त करनेके पथकी तरफ़के हैं, और जब तक अुनकी आवश्यकता प्रतीत हो, तब तक अुनके पालनेकी जरूरत हो सकती है।

स्वाद-जय—२

अस प्रकरणमें हमें स्वाद-जयके ध्येय और विधिके सम्बन्धमें विचार करना है। इसमें सबसे पहली बात तो यह है कि स्वाद-जय, अन्द्रिय-जय, मनोजय, आदि शब्दोंके 'जय' शब्दका अर्थ क्या व कितना है ? क्योंकि कभी बार विविध अर्थोंके पोषक शब्दोंका प्रयोग हमें विविध प्रकारकी भूलोंमें डाल देता है।

'जय' शब्दका प्रयोग शत्रुके लिये दो तरहसे होता है। शत्रुके वश कर लेने या नाश कर देने दोनों अवसरों पर यह कह सकते हैं कि उसे जीत लिया। 'जय' के ऐसे दो अर्थोंके कारण अन्द्रियों पर जो जय चाहते हैं वे अन्द्रियोंका नाश करके उनपर विजय प्राप्त करनेके चक्करमें पड़ जाते हैं और हमारे देशमें तो अन्द्रियों पर रोष करके उनका छेदन, ताड़न या दूसरी विचित्र पद्धतियोंसे उनका दमन करनेकी विधियाँ भी हम अक्सर सुना करते हैं। अिन विधियोंके मूलमें सदहेतु भले ही हो, फिर भी ये हैं तो आसुरी—तामसी—अबुद्धियुक्त ही।

मन या अन्द्रियोंके प्रति शत्रुताका भाव रखना गलत है। फिर, उन्हें वशीभूत करनेके लिये 'जय' शब्दका व्यवहार किया जाता है और उसने तो अस भ्रममें और भी वृद्धि कर दी है।

यदि हम एक ओर तो पुरुष अथवा जीव और दूसरी ओर देह, अन्द्रियाँ, मन, बुद्धि आदि प्रकृति अस तरह दो तत्त्वोंकी कल्पना करें, और यदि अिन दोनोंमें किसी प्रकारके सम्बन्धकी कल्पना करनी ही पड़े, तो यही समझना अुचित होगा कि देहादिक सब अस जीवके आवश्यक साधन—औजार—हैं। यदि अिन साधनोंका नाश कर दिया जाय तो खुद जीव ही अंग हो जाय व वह एक भी पुरुषार्थ न साध सके। साथ ही यदि वह अिन साधनोंका सविवेक अुपयोग न कर सके, अिन पर काबू न पा सके, तो खुसकी गति अस मनुष्यकी तरह होगी जो साञ्जकल पर

चढ़ना तो जानता है, किन्तु उसे रोकना या उस परसे अंतरना नहीं जानता । जिसका यह अर्थ हुआ कि यह अन्द्रिय-जय या मनोजय शत्रु पर होनेवाले जयकी तरह नहीं, बल्कि साधिकल सवारका साधिकल पर प्राप्त किये हुये जयकी तरह है : अर्थात्, अन्द्रियोंपर काबू पाना, उन्हें अपने अधीन कर लेना ।

अन्द्रियोंके अधीन न होना, बल्कि अन्द्रियोंका नियामक होना यही अन्द्रिय-जय है । विचारशील साधकका ध्येय न तो अन्द्रियोंका नाश होना चाहिये, न निष्कारण दमन ही, वह तो उनका नियमन होना चाहिये ।

अस तरह देखें तो स्वाद-जयका अर्थ है तरह तरहके स्वादपर जो मन चला करता है उसका संयम । खस्ता चीजोंके लिये, या मिठाभी-मिष्ठान्नके लिये बहुत लोगोंकी लार टपका करती है; और ये चीजें मिल जाती हैं तब उन्हें यह होश नहीं रहता कि कितना खावें । वस, माल अड़ानेमें न तो उन्हें तन्दुरुस्तीका खयाल रहता है, न कभीवार स्वाभिमानका ही । अस लोलुपताका नाश ही स्वाद-जय है ।

असके लिये सहजप्राप्त भोजनको छोड़नेकी या उसे कृत्रिम रूपसे बिगाड़कर खानेकी जरूरत नहीं है । यदि वह अच्छा बना है तो अच्छा-मालूम होगा और बुरा बना है तो बुरा मालूम होगा असमें कोई बुराभी नहीं है । अससे यह अन्देश रखनेकी जरूरत नहीं है कि जीभ गलत रास्ते जा रही है । असके बखिलाफ यदि चीज अच्छी बनी हो तो उसे ज्यादा खा लेना, खस्ता या मिठाभी आदि दिलपसन्द चीजोंको खास तीरपर हासिल करनेकी कोशिश करना, जीवनके दूसरे जरूरी कामोंको करते हुये ऐसे भोज्य पदार्थोंके पानेके मौके पर ही सदैव दृष्टि रखना जीभके अधीन हो जानेके लक्षण हैं । अस मनोवृत्तिको जीतनेका समय उसी क्षणमें है । उसी समय मन पर काबू रखकर जीभको वश करनेकी सावधानता रखनी चाहिये । इसी तरह अस बातका भी अहतियात रखना चाहिये कि जो चीज हमारे लिये हानिकारक है उसे न खावें, और न किसी तरहकी चाट या व्यसनके ही अधीन हो जायें । भले ही आप एक साल तक विविध प्रकारके व्रत-नियम करते रहे हों, परन्तु यदि अन्न भोजनके वक्त आप अतना अहतियात न रख सकें या किसी हानिकारक

देवको छोड़नेकी शक्ति न दिखा सकें तो आपका सारा स्वाद-जयका प्रयत्न व्यर्थ ही समझना चाहिये ।

मनुष्यका चित्त जब किसी खास विषयमें संलग्न न हो तब उसे विविध प्रकारके विषय भोगनेकी भिच्छा हो आती है । चिन्ताग्रस्त मनुष्यको जिस बातका विचार करनेकी फुरसत नहीं रहती कि क्या खाया, क्या न खाया । अतः अत्रिन्द्रिय-जयके लिये जो दूसरी आवश्यक वस्तु है वह है चित्तको सदैव किसी शुद्ध विषयमें निमग्न कर देना । यदि किसी शुद्ध व वास्तविक ध्येयकी प्राप्ति चित्तको हो जाय तो अन्द्रियोंकी लोलुपता कम हो सकती है ।

अन्द्रिय-जयके यत्नमें एक और भूल यह होती है कि जिस अन्द्रियका जय हम चाहते हैं उसीका दिनरात विचार किया करते हैं । भले ही हम शत्रु भावसे चिन्तन करें परन्तु चित्तकी यह खूबी है कि वह चिन्तनके विषयके साथ तदाकार हो जाता है । हमारी बुराअियोंके सम्बन्धमें यह बात अधिक सच साबित होती है । अतः अत्रिन्द्रिय ही काफी है कि हम एक बार उस विषय पर पूरा विचार करके उसके सम्बन्धमें एक ध्येय निश्चित कर लें । उसके बाद तो हम उस विषय या वस्तुका जितना ही विचार करेंगे उतना ही उसे हमारी स्मृतिके सामने हम ठहराते रहेंगे । जिसका फल बहुत बार अलुप्त अनिष्ट होता है । जैसे, यदि हमें मीठी चीजोंमें अधिक रुचि हो और हमने यह तय कर लिया हो कि यह मोह अनुचित है तो हमें यही चाहिये कि हम मनको दूसरे कामोंमें लगाये रखें व मिष्टान्नको भूलनेका प्रयत्न करें । जिस मोहको मिष्टान्नका यही कारगर अिलाज है ! उसके बजाय यदि हम दिनभर इसी बातका विचार करते रहें कि 'मिठाईके चस्केसे मैं कैसे छूटूँ ?' और जिस तरहकी भावना द्वारा कि 'अन्तमें तो यह विष्टा हो जाने-वाला है, अतः इसमें मैं क्यों मन लगाऊँ ?' उसके प्रति अरुचि उत्पन्न करनेका प्रयत्न करेंगे, तो उससे अष्ट फल न मिलेगा । क्योंकि जैसे विरोध-भावसे किये गये चिन्तनसे उस मिष्टान्नका विस्मरण नहीं होता; और यदि अन्न-मात्रका लहू, मांस, विष्टा आदिमें रूपान्तर होनेके

विचारसे अन्न या स्वादके प्रति घृणा उत्पन्न हो सकती तो फिर विचारशील जीवन और आरोग्य — ये दोनों सर्वदा एक दूसरेके विरोधी ही रहते । *

जब चित्त किसी व्यवसायमें लगा होता है तब वह जिस बातकी चिन्ता नहीं करता कि क्या खाया व क्या पिया ? उसी तरह यह भी याद रखना चाहिये कि जिसका चित्त कार्यव्यस्त है वह मनुष्य यदि अच्छे स्वास्थ्यवाला हो तो उसे किसी खास चीजके खानेकी अिच्छा नहीं होती । मामूलके माफिक घरमें जो कुछ पका हो वही यह आम तौरपर खुशीके साथ खा लेता है । जब स्वास्थ्य खराब होता है या कोअी दूसरा अुदात्त व्यापार चित्तके लिअे नहीं रहता तभी वह तरह तरहके भोग्य पदार्थोंसे मनको बहलाना चाहता है । जब जब हमें ऐसी अिच्छा हो तब तब हमें यह भी सोचना चाहिये कि जिसमें शारीरिक कारण किस अंश तक है ।

ऐसी अिच्छाका स्वरूप जाँचते समय अेक और बात भी याद रखनी चाहिये । यदि कोअी मनुष्य सरदीमें कपड़ा पहननेकी या गरमीमें अुन्हें निकाल डालनेकी अिच्छा करता है अथवा सरदियोंमें मोटा कपड़ा व गरमियोंमें महीन कपड़ा पहनना चाहता है तो ऐसी अिच्छामें कोअी बुराअी है अैसा हम न समझेंगे । न जिस कारण हम उस मनुष्यको स्पर्शलोछुन ही कहेंगे । क्योंकि यह अिच्छा स्वाभाविक — कुदरतके

• जो लोग ब्रह्मचर्य पालनका प्रयत्न करते हैं अुन्हें भी यह बात याद रखनी चाहिये । स्त्रीके लिअे, 'हड्डोंका ढाँचा', 'नागिना', 'बाघिन' आदि भावोंको दृढ़ करने या ब्रह्मचर्य-सम्बन्धी बहुतेरी पुस्तकें पढ़नेसे अुल्टा अग्रहचर्यके दोष बढ़नेकी ही अधिक सम्भावना है । अेक बार यह निश्चय कर लिया कि 'हमें ब्रह्मचर्य सिद्ध करना है' तो फिर जिस बातकी चिन्ता व सावधानी तो रखनी चाहिये कि उसमें विघ्न डालनेवाले बाहरी कारणोंसे हम बचे रहें और फिर चित्तको सदैव किसी अुदात्त व्यवसायमें ही लगाये रहें जिससे अुसे जिस बातकी याद ही न आवे कि विषय-भोग ऐसी कोअी चीज दुनियामें है । 'स्त्री-निन्दा' या 'स्त्री-महिमा' दोनोंमेंसे किसी भी प्रकारके लेख पढ़नेकी जरूरत ब्रह्मचर्यके साधकको नहीं है । भितना ही नहीं, बल्कि यह मार्ग अुसे कभी तरहसे हानिकारक होना ही विशेष सम्भव है । यह बात स्त्री व पुरुष दोनों पर ही घटती है ।

नियमोंके अनुसार — है । यदि सरदियोंमें ओढ़नेके लिये वस्त्र न मिले और जिससे दुखी होकर वह अपना धैर्य खो बैठे तो भी उसके प्रति हम सहानुभूति ही रखेंगे । ज्यादासे ज्यादा हम यह कहेंगे कि वह स्थितप्रज्ञ नहीं है; परन्तु हम यह नहीं मानेंगे कि वह काल्पनिक दुःखसे पीड़ित है ।

रसनेन्द्रिय पर भी यही बात घटनी चाहिये । जिसने अपनी जीभको दुरुपयोग कर करके बिगाड़ नहीं डाला है उसकी स्वादरसि अस्वस्वके आरोग्यकी पोषक होनी चाहिये । हाँ, यह बात सच है कि आम तौरपर ऐसा अनुभव नहीं होता । साधारणतः तो मनुष्य अपने आरोग्यके प्रतिकूल ही खानेकी अभिलाषा करता है और उसकी पूर्तिके फल स्वरूप अधिक बीमार हो जाता है । परन्तु दूसरी ज्ञानेन्द्रियोंकी तरह जीभ भी आरोग्यके अनुकूल स्वाद ही चाहे और अतनी ही मात्रासे संतुष्ट रहे जितनी माफिक हो, तो ऐसी स्थितिका लाना अशक्य नहीं है । और एक ऐसे सज्जनसे मैं परिचित हूँ जिनकी जीभ बराबर जिस नियमके अनुसार चलती है । इनकी जीभ स्वादके सूक्ष्म भेदोंको भी परख सकती है; परन्तु सामान्यतः अन्हें किसी खास स्वाद या भोज्य पदार्थके प्रति विशेष रुचि या पक्षपात नहीं देखा जाता । इनके आरोग्यके अनुकूल सादा अतीव स्वादका खाना, जो अन्हें माफिक आ गया है, मिलता रहे तो बस । परन्तु किसी कारणसे जब वे बीमार हो जाते हैं तो तत्वीयत दुस्त होते समय नीबू खानेको अन्की तत्वीयत बहुत चाहती है और देखा गया है कि डाक्टरोंने भी अन्हें उस समय खटाभी खिलानेकी सलाह दी है । थोड़े दिन नीबू खानेसे तत्वीयत भर जाती है और पहलेकी तरह मामूली खुराक लेने लगते हैं ।

विचार करनेसे मालूम होगा कि मनुष्यकी स्वाभाविक स्थिति इसी प्रकारकी होनी चाहिये । जैसे आँख, कान, नाक आदि दूसरी ज्ञानेन्द्रियाँ शरीरके धारण, पोषण व चित्तके अम्युदयके लिये हैं व हो सकती हैं, उसी तरह जीभ भी ऐसी ही उपयोगी अन्द्रिय होनी चाहिये । उसका अस्तित्व शरीरके नाशके या चित्तकी अवगतिके लिये नहीं हो सकता । आज यदि ऐसी स्थिति न हो तो उसका कारण यही समझना चाहिये

कि या तो पहले उसका दुरुपयोग हो चुका है जिससे उसकी उपयोगी शक्ति का हास हुआ है अथवा वह विकृत मार्गमें प्रवृत्त हो गयी है।

यदि इस विचारधारामें कोई दोष न हो, तो हमारी जीभ आरोग्य-पोषक और चित्त-संशोधनमें सहायक हो सकती है। इस दशाको प्राप्त करना विचारशील पुरुषका ध्येय होना चाहिये।

जिस तरह आँखको चकाचौंध करनेवाला प्रकाश दिखाते रहना या घोर अंधकारमें रखे रहना, दोनों उसकी शक्तिको नष्ट करनेके मार्ग हैं, उसी तरह अति मीठे, तीखे आदि तीव्र स्वादयुक्त या मिष्टी अथवा राखकी तरह वेस्वाद अथवा कुत्वादवाले भोजन दोनों उसकी शक्तिके विधातक हैं। जिस प्रकार विकारोत्पादक द्रव्य आँख द्वारा चित्तको अवनतिकी ओर ले जा सकते हैं, अतः उनका प्रयत्नपूर्वक त्याग करना ही पड़ता है, उसी प्रकार खाने-पीनेके विकारोत्पादक पदार्थोंको भी छोड़ना ही पड़ता है। परन्तु विकारोत्पादक द्रव्य ही आँख द्वारा ज्ञान या मनोरंजनके साधन नहीं हैं, उसी प्रकार विकारोत्पादक रस ही जीभ द्वारा ज्ञान या मनोरंजन-प्राप्तिके साधन नहीं हैं।

एक ओर तो हमारे देशमें अिन्द्रिय-जयके विषयमें जितना विचार किया गया है उतना किसी दूसरे देशमें किया गया नहीं जान पड़ता। इस विचारधाराकी विरासत हमें दे जानेके लिये हम अपने पूर्वज ऋषि-मुनियोंके ऋणि हैं। परन्तु दूसरी ओर देखनेसे पता लगता है कि-जीवनको सहज-प्राप्त कर्म-मार्गमें रखकर अभ्युदयका क्रम सिद्ध करनेके बजाय उसे कृत्रिम-भक्ति, कृत्रिम योग आदि मार्गोंमें प्रवृत्ति करनेकी रीति हमारे यहाँ ऐसी चल पड़ी कि जिससे अिन्द्रिय-जय कठिन या अशक्य हो गया है, उसके ध्येयके सम्बन्धमें भ्रामक कल्पना उत्पन्न हो गयी है, और मनुष्यके अभ्युदयकी दृष्टिसे इस विषयको आवश्यकतासे अधिक महत्त्व मिल गया है। एक जगह यदि अिन्द्रियदण्डनकी हद तक अिन्द्रिय-जय सम्बन्धी विचार जा पहुँचा है तो दूसरी जगह भक्ति, प्रसाद या अन्य किसी काल्पनिक भावके आरोपण द्वारा भोग-मात्रको पवित्र माननेकी हद तक जा पहुँचा है। अब जो अिन्द्रिय-दण्डन करना चाहता है वह प्रत्येक अिन्द्रियको तो दण्डित कर ही नहीं सकता, अतः उसका परिणाम

यह होता है कि किसी एक अन्द्रिय पर अधिक कठोरता करके दूसरी अन्द्रियोंको अधिक लाड़ लड़ाता है। इसके सम्बन्धमें तीन विचार प्रवर्तित हैं : (१) अन्द्रियोंके विषयों द्वारा चित्तकी प्रसन्नता अनुभव करना ही पाप वासना है ; (२) विकारका अनुभव किये बिना अन्द्रियोंको प्राप्त सहज भोगोंसे चित्तकी तृप्ति हो ही नहीं सकती ; (३) कुछ भोग पवित्र ही हैं ऐसा मानकर अशुभ दिशामें अन्द्रियोंकी वृत्तिका बेहद पोषण करना। मेरी नाकिस रायमें ये तीनों विचार भ्रमपूर्ण हैं।

जब चित्त किसी तीव्र व्यवसायसे खाली होता है तब बहुतेरे मनुष्योंकी कोखी अकाश कर्मेन्द्रिय या ज्ञानेन्द्रिय विशेष जाग्रत हो जाती है। वही समय उसके लिये सावधान रहनेका है। उस समय अन्द्रिय जिस प्रकारके भोगकी अभिलाषा रखती है उसकी सदोषता, निर्दोषता और मात्रा निश्चित करनेकी आवश्यकता प्रस्तुत होती है। उस समय जो मनुष्य अचित्त व्यवहारका नियम विवेकपूर्वक ठहरा सकता है वही अन्द्रियोंका स्वामी हो सकता है। उस समय यदि वह विवेकको भूलकर उसके अधीन हो जाता है तो फिर दूसरे समय किया गया तीव्र दमन भी निरुपयोगी होता है। उस समय यदि वह अविवेकतासे अन्द्रियोंको निर्दोष रंजन भी न करने दे तो वह अन्द्रियजयकी चिन्तासे कभी मुक्त नहीं होता और उसके लिये अन्द्रियजय स्वामाविक होनेके बजाय एक अलंघ्य पहाड़ जैसा हो रहता है। ऐसे समय यदि वह निर्दोष रंजनकी ही अचित्त मात्रा कायम न रख सके तो दूसरी तरफ उसके कर्तव्यभ्रष्ट अथवा अविवेकी होनेका अन्देश रहता है।

अतएव किसी तीव्र व्यवसायके अन्तमें सादगीसे, स्नेहसे, स्नेहियोंके अलावा दूसरे पर श्रमका बोझ डाले बिना, समाजके प्रति अन्याय किये बिना, किसीको कष्ट या त्रास पहुँचाये बिना, किसीके अधिष्ठापात्र हुअे बिना अन्द्रियों व चित्तको निर्दोष रंजन करने देनेमें कोखी बुराई नहीं। वह दोष तब जल्द हो जाता है जब वही हमारे लिये एक महत्त्वपूर्ण व मुख्य व्यवसाय बन बैठता है। यदि अत्यन्त सावधानी न रखी जाय तो यह दोष होना सहज है। परन्तु जिससे यह न समझना

चाहिये कि अुसका आत्यन्तिक निषेध भी कायम रह सकेगा । अतःअव जोखिम रहते हुअे भी विवेकका मार्ग ही सच्चा है ।

हमारी अिन्द्रियों तथा चित्तके ठीक ठीक शिक्षित न होनेका यह फल है जो हमें खूब तीखे मिर्च-मंशालेवाला या खूब मीठा हुअे विना कोअी पदार्थ लज्जतदार नहीं मालूम होता, अैसे किसी अेकाध पदार्थसे ही तृप्ति नहीं होती, कोअी अेक मधुरपद या आलाप ही काफी नहीं मालूम होता, कोअी अेक ही मित्र या काव्य अेक समयके लिअे बस नहीं होता, फूल अपने पेड़पर ही रहकर जो सुगन्ध फैलाता है अुससे हमारी नाक-प्रसन्नताका अनुभव नहीं करती । यह अिन्द्रियोंकी जड़ता है, जाग्रति नहीं । फिर अिन सब सामग्रियोंको अनेक गुना रचकर व सजाकर हम अपनी रसिकता प्रदर्शित करनेका दावा करते हैं ।

यदि आप सम्प्रदाय-प्रवर्तकोंके जीवन चरित्रोंको पढ़कर देखेंगे तो मालूम होगा कि अिन त्याग, वैराग्य और संयमके अुपदेशकोंके जीवन-चरित्रमें सबसे अधिक पन्ने भिन्न भिन्न स्थानोंपर हुअे भोजों तथा मिष्ठानों, सुन्दर वस्त्रों तथा आभरणों, अित्र तथा फूलमालाओं, संगीत तथा भजनों और बाजोंकी बहारमें जो समय गया अुसके वर्णनसे ही भरे मिलेंगे । जो शिलोच्छृत्तिसे रहता है, अुसे जैसे मिट्टीसे अनाजके कण बीनना कठिन होता है, अुसी तरह अिन वर्णनोंमेंसे अिन प्रवर्तकोंके चारित्र्य और जीवन-कार्यके मौलिक प्रसंगोंको खोज निकालना कठिन हो जाता है । यह स्थिति करुणाजनक तो है ही, पर अिससे यह भी दिखाअी देता है कि अिन्द्रियजयका अविवेकके साथ किया गया प्रयत्न किस तरह मयव्याजके अपना बदला चुका लेता है ।

सारांश कि स्वादजयके अिच्छुकको चाहिये कि :

(१) अैसा ही भोजन प्रसन्नतापूर्वक ग्रहण करे जो समाजमें प्रचलित हो, सादा व आरोग्यप्रद हो, व जिसमें कमसे कम हिंसा होती हो तथा जो समाजपर बोझकी दृष्टिसे कमसे कम दोषयुक्त हो । अिससे अुसके श्रेयार्थीपनमें किसी तरहकी बाधा नहीं आती । अिस तरह यदि जीभको सादा और सौम्य स्वाद सहज रूपसे मिल जाय तो अुससे अुसे दुःखी होनेकी भी आवश्यकता नहीं है ।

(२) किन्तु मिताहारके लिये वह अवश्य प्रयत्नशील रहे। स्वादिष्ट वस्तुओंकी लालसा उसे छोड़ देनी चाहिये। ऐसी चीजें यदि अनायास प्राप्त हो जायें, तो स्वादके वशीभूत हो, उन्हें अधिक खाना अनुचित है। उसी मौकेपर यदि वह सावधान न रह सके तो फिर स्वादजयके लिये किये गये सारे व्रत व्यर्थ हैं। और यदि ऐसी सावधानी रख सके तो फिर उसे व्रतोंकी आवश्यकता नहीं।

(३) स्वाद अथवा दूसरी अिन्द्रियोंकी लोलुपता पर काबू पानेके लिये इनके विषयोंका वैरभावसे या दोषभावसे चिन्तन करनेमें वक्त न गवाना चाहिये। सच्चा मार्ग तो यही है कि चित्तको किसी शुदात्त व्यवसायमें मशगूल रखे जिससे कि अिन्द्रियोंके विषय अपने-आप निर्जीव बन जायें।

११

कर्मवाद

कर्मवादके सम्बन्धमें यदि हम सविस्तर चर्चा करेंगे तो वह बहुत लम्बी हो जायगी। परन्तु 'कर्म'—विषयक ऐसी विचित्र कल्पनायें हमारे समाज में रूढ़ हो गयी हैं, और हर बात को पूर्व-कर्मपर ही नहीं, बल्कि पूर्वजन्म के कर्मपर थोप देने की प्रवृत्ति अितनी आम हो गयी है कि 'पूर्व-कर्म' शब्द हमारे सब प्रकारके अज्ञान, आलस्य और अकर्मण्यता को छुपानेका एक सुविधा-जनक साधन हो गया है। फलौं वहन बालविधवा है, अमुक स्त्रीको उपरातली बच्चे पैदा होते हैं, कोसी स्त्री या पुरुष बीमार है, देशमें पराधीनता है, दरिद्रता है, अस्पृश्यता है, बालमृत्यु होती है, बाढ़ आ जाती है, अकाल पड़ते हैं—तो अिन सबके लिये हमारे पण्डित या अर्धपण्डित कहते हैं, 'जिनके जन्मे कर्म' और अितना कह देनेमें अपने कर्तव्यकी समाप्ति मान लेते हैं!

अिधर जो पुरुष 'ज्ञानी' समझे जाते हैं उन्हें अपनी भोगवासनाकी पुष्टिके लिये भी 'प्रारब्ध'वाद अच्छा सहायक हो जाता है। 'ज्ञानी' को

भी प्रारब्ध भोगे बिना छुटकारा ही नहीं है जिस ढालके सहारे संन्यासी मजेमें शाल-दुशाले ओढ़ सकते हैं, वेशकीमती कपड़े व गहने पहन सकते हैं तथा दुष्कर्म भी कर सकते हैं ।

किन्तु सच पूछिये तो 'पूर्वकर्म' का अर्थ अितना ही है कि हमारी कोअी भी वर्तमानस्थिति दुलारसे दिगड़े किसी स्वच्छन्दी बालकके जैसे श्रीश्वरकी मनमानी खिलवाड़का परिणाम नहीं है, बल्कि बहुतांशमें समाजके ही किये हुअे पूर्व दोषोंका परिणाम है । हमारी वर्तमान स्थिति हमारे भूतकालके आचरणका ही फल है । फिर, जन-साधारणकी कल्पनामें पूर्वकर्मका अर्थ और भी संकुचित हो गया है । 'पूर्वकर्म' का अर्थ किसी क्षणके पहलेका कर्म नहीं, बल्कि अेकदम ठेठ पूर्वजन्मका कर्म समझा गया है । यह बात समझनेमें हमें ढेर नहीं लगती कि हमारा आजका अजीर्ण हमारे कलके या दोचार दिनके खान-पान का परिणाम है । और सच पूछिये तो यह पूर्व कर्मका ही नतीजा है । परन्तु फिर भी यह समझा व समझाया जाता है कि मेरी कोअी पुरानी बीमारी जिस जन्मके कर्मका नहीं, बल्कि पूर्वजन्मके कर्मका परिणाम है । यदि अपनी छीके साथ घरमें पटरी नहीं बैठती, लड़का सपूत न हुआ, व्यापारमें नुकसान बैठ गया, मनोरथ सफल न हो, किसी भी बातका यदि निश्चित कारण समझमें न आवे तो वह फौरन यही मान लेता है कि पूर्वजन्मका कोअी पाप ही बाधक हो रहा है ।

इस प्रकार जीवनके तमाम अनुभवोंको पूर्वजन्मके कर्मके साथ ही झटसे बौध देनेकी जल्दत नहीं है । अिनमेंसे बहुतेरे अनुभवोंके कारण हम अपने इसी जन्मके कर्मों या संकल्पोंकी छानबीन करके निश्चित कर सकते हैं । और इस जन्मके कर्मों या संकल्पोंका पता लगाये बिना अेक-बारगी पूर्वजन्मके अनुमान पर कूद पड़ना गलती है ।

फिर, सामान्य व्यवहारमें हम कहा करते हैं और मानते हैं कि बिना दो हाथके ताली नहीं बजती । यह कहावत सुख-दुःखके अनुभवों पर भी लागू पड़ती है । आज हम जिस परिणामको सहन कर रहे हैं उसका कारण सदा हम अकेलेका ही पूर्वकर्म नहीं होता, हमारे सिवा औरोंका भी पूर्वकर्म हो

सकता है। और ऐसे प्राकृतिक—आधिदैविक—बलोंका भी प्रभाव हो सकता है, जो हमारे काष्ठमें नहीं है—जैसे कि वाद, विजली, भूकम्प, अनावृष्टि आदि। * हो सकता है कि कभी इस परिणामको लानेमें हमारा स्वकर्म ही बलवान हुआ हो, और कभी परकर्म अधिक प्रबल हुआ हो; कभी दोनोंका समान बल हो, और कभी कोअी आधिदैविक कारण जोरदार हो गया हो।

हमारा देश जो सदियोंसे दूसरी जातियों व देशोंसे शासित व पीड़ित होता चला आया है उसमें जैसे हमारे पूर्वजोंकी अधोगति वैसे ही दूसरी जातियोंकी महत्वाकांक्षा भी कारणीभूत है।

एक लड़की बालविधवा है, तो इसमें उसका पूर्वकर्म बहुत हुआ तो इतना ही कहा जायगा कि वह बिना समझेबूझे सप्तपदीमें बैठ गई; इसके अलावा तो उसे जो यह फल भोगना पड़ रहा है वह ज्यादातर उसके माँ-बापके कर्मकी बदौलत ही है।

मैं रेलमें सवार होऊँ यह मेरा पूर्वकर्म है। परन्तु यदि रेल अलुट जाय तो उसमें गार्ड, ड्राइवर, स्टेशन मास्टर आदिके कर्मकी ही प्रबलताका प्रभाव ही कहा जायगा। +

* गीताकार भी कहते हैं, 'अधिष्ठान, कर्ता, मिन्न भिन्न अिन्द्रियों, विविध व्यापार और दैव — विन पाँच कारणोंसे कर्म होता है।' (अ० १८: १४-१५)। फिर सहजानन्द स्वामीका 'वचनानृत' देखिये: ग. प्र. ७८ देश, काल, क्रिया, संग, मंत्र, देवताका ध्यान, दीक्षा और शास्त्र, ये आठ कारण मनुष्यों पर प्रभाव डालते हैं और ये पूर्वकर्मके उपरान्त हैं। ये सब पूर्वकर्मके अधीन नहीं हैं। क्योंकि 'यदि पूर्वकर्मके कारण देशादिक आठ प्रभाव डालते हों तो फिर मारवाड़में जो कभी पुण्यवान् राजा हो गये हैं उनके लिये सौ हाथ गहरा पानी खुलना नहीं हो गया; और यदि देश पूर्वकर्माधीन हो तो फिर पुण्यकर्मी लोगोंके लिये पानी अपूर आ जाना चाहिये और पापियोंके लिये नीचे चला जाना चाहिये। किन्तु ऐसा होता नहीं। . . . अतएव देशादिक पूर्वकर्मके फलिये नहीं फिर सकते।

+ यदि वह ओमानदारीसे ऐसा मानता हो कि प्रत्येक मनुष्य अपने ही पूर्वकर्मके कारण सुखदुःख भोगता है तो फिर कोअी हिन्दू रेलवे कम्पनी पर हरजानेका दावा ही नहीं कर सकता।

संसारमें कोभी भी घटना बिना द्वन्द्वके — अर्थात् कमसे कम दो बलके बिना — नहीं हो सकती। बादलोंमें चाहे कितनी ही बिजली — शक्ति — छुपी पड़ी हो परन्तु वह प्रकाशित तभी हो सकती है जब द्वन्द्व रूपमें हमारी पकड़में आती है। अब यह प्रश्न है कि किसी परिणामके लिये दोमेंसे किसके कर्मको जिम्मेदार समझा जाय? तो यह कह सकते हैं कि उस कर्मका संकल्प जिसने किया हो उसीको उसका कारण समझना चाहिये। जैसे, वैधव्य शादीसे उत्पन्न होनेवाला अकाल परिणाम है। अतः जिसका जिम्मेदार वही शस्त्र है जिसने उस विवाह-क्रियाका संकल्प किया हो। अब बाल-विवाहमें माता-पिता ही विवाहका संकल्प करते हैं अतएव यह अन्हींके कर्मका परिणाम मानना चाहिये। लड़कीके पूर्वकर्मके पापसे उसे वैधव्य प्राप्त हुआ ऐसा कहना 'पूर्वकर्मवाद' का दुरुपयोग है।

असपर कोई कहेगा कि यदि माँ-बापके कर्मका परिणाम लड़कीको भोगना पड़े तो यह तो अन्याय हुआ। आप जिसे चाहे न्याय कहिये, चाहे अन्याय, संसारमें ऐसा कोई ऐकान्तिक नियम नहीं है कि मनुष्यको स्वकर्मके फल भोगने ही पड़ते हों। और जिस भ्रमके दूर हो जानेकी आवश्यकता है। रुढ़ियाँ अटल हैं, जिस धारणाके कारण हम जहाँ तहाँ पूर्वजन्मके ही कर्मको देखते हैं। पर सच बात यह है कि कितने ही परिणाम स्वसंकल्पजनित हैं, कितने ही परसंकल्पजनित और कितने ही अभयजनित हैं। मनुष्य केवल अपने व्यक्तित्वकी दृष्टिसे नहीं, बल्कि ब्रह्माण्डके अवयवकी दृष्टिसे विचार करे तो जिसका कारण स्पष्ट रूपसे समझ सकता है। व्यक्ति स्वायत्त भी है और ब्रह्मांडायत्त भी है। अकाल पड़ता है तो यह नहीं कह सकते कि वह अकालपीड़ितोंके स्वसंकल्पसे ही होता है, बल्कि वह ब्रह्माण्डके संकल्पका — अर्थात् ब्रह्माण्डकी शक्तियोंका — परिणाम है।

जब अतिवृष्टि, बाढ़ आदि कारणोंसे मनुष्यसमाज पर विपत्ति आती है और अनेक मनुष्योंका संहार हो जाता है, तब कहते हैं कि संसारमें पाप बढ़ जानेसे यह दण्ड मिला है। ऐसा माननेकी और हम चाहे जिसे न भी मानते हों तब भी ऐसा कहनेकी आदत पड़ गयी है।

दूसरी तरफ अन्य छोटे-बड़े प्राणियोंका संख्याकी दृष्टिसे अिससे भी बढ़कर भयंकर प्रलय रोज हुआ करता है। कितनी ही चीटियाँ रोज मोरीके पानीकी बाढ़में बह जाती हैं और आगमें जल जाती हैं। सृष्टिमें जो कुछ उत्पात होते हैं वे सब मनुष्यके ही पाप-पुण्यकी बदौलत होते हैं ऐसा मानने या कहनेकी जरूरत नहीं है। क्योंकि उत्पातोंका होना सृष्टिके स्वभाव या नियमके विरुद्ध नहीं है। जैसे रोज छोटे छोटे जन्तुओंके भयंकर संहारका नश्वर आता है उसी तरह कभी कभी बड़े प्राणियोंकी भी बारी आ जाती है। अिसमें ऐसा कहनेकी जरूरत नहीं कि यह दैव-दण्ड है। जगत जब पुण्यशाली बन जायगा तब भी ऐसे अवसर आ सकते हैं। ऐसे समय, जिनपर ऐसा संकट आ जाय, वे अपने कियेका फल भोगते हैं, अतएव उन्हें भोगने देना चाहिये, यह कहना शुभ्र ज्ञान है। और यह मानकर शोक करना कि यह पापकी बढ़तीका चिह्न है प्रज्ञावाद* है।

हम यह नहीं कहते कि हमारा अपना पूर्वकर्म कारणीभूत होता ही नहीं। अनेक लोगोंपर जब भयंकर आफत आती है और उसमें अनेकोंका संहार हो जाता है तब यदि अचानक कौमी व्यक्ति बच जाता है अथवा किसी प्राणघातक दुर्घटनासे अकल्पित रूपसे सही-सलामत निकल आता है तब यह माना जा सकता है कि यह जीवन-धारणके किसी प्रबल संकल्पका — अेक प्रकारके पूर्वकर्मका — परिणाम है। परन्तु हर जगह पूर्वकर्म और तिसमें भी पूर्वजन्मके कर्मको सामने खड़ाकर देना गलत है।

* “अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे।” यह गीताके अर्थमें शोक व प्रज्ञावाद है।

अध्यासवाद - १

शास्त्रमें लिखा है कि जीवको जिस देह तथा अिन्द्रियादिमें अहन्ताकी भावना हो गयी है; जिस अध्यासको छोड़कर यदि वह ऐसा अध्यास करने लगे कि 'मैं आत्मा हूँ', तो जीवपन दूर होकर उसे ब्रह्मपन प्राप्त हो जाय । ऐसे अध्यासके लिये अिल्ली और भ्रमरका दृष्टांत प्रसिद्ध है । वैज्ञानिकोंका अवलोकन कुछ भी हो, परन्तु वेदान्तियोंका यह दृढमत है कि अिल्ली भ्रमरका ध्यान करते करते स्वयं भ्रमर बन जाती है । ऐसा अध्यास चाहे मयसे हो वा प्रेमसे हो या वैरसे किसी तरह हो उससे तदाकारता पाना यह नियम ही है ।

दृष्टान्त भले ही गलत हो । जिसके वैज्ञानिक सत्यासत्यका हमें शङ्का नहीं उठाना है । यह बात भी सच है कि चित्त किसी भी पदार्थका यथार्थ ग्रहण, फिर वह क्षणभरके लिये भी क्यों न हो, उसके साथ तदाकार हुअे बिना नहीं कर सकता । तदाकार होनेका अर्थ यह है कि चित्तका स्वामी अतने समय तक अपना अस्तित्व लगभग भूल जाता है और केवल पदार्थमय बन जाता है । और यह भी सच है कि देह अिन्द्रियों आदिके साथ उसका ऐसा तादात्म्य आम तौरपर रहा ही करता है ।

जब तक चित्तकी ऐसी तदाकारकी स्थिति रहती है तब तक वह पदार्थका यथार्थ स्वरूप ग्रहण करते हुअे भी उसके संबंधमें तटस्थताके साथ निर्णय करनेमें असमर्थ रहता है । तादात्म्यके विलकुल दृष्ट जानेके बाद ही वह उस पदार्थके स्वरूपका योग्य निर्णय कर सकता है । अतएव कहना होगा कि पूर्वोक्त शास्त्रवचनमें चित्त-धर्मोंका कुछ दृढ तक सही ज्ञान है ।

परन्तु जिस वचनका अर्थ साधक ऐसा समझता है कि जीवपनका ध्यास मिटानेके लिये 'मैं आत्मा हूँ', 'मैं ब्रह्मा हूँ', 'मैं सच्चिदानन्द हूँ', 'मैं आनन्द हूँ', 'मैं साक्षी हूँ', 'मैं दृष्टा हूँ', 'मैं देहादिकसे

भिन्न हूँ', 'मैं अल्लि हूँ', 'सोऽहम्', 'अहं ब्रह्माऽस्मि' आदि सूत्र रटना और ऐसी भावना करनी चाहिये ।

अस विषयमें संत लोग अक कहानी कहते हैं: अक किसान किसी सन्तके पास आत्मज्ञानकी अिच्छासे गया । सन्तने पूछा— 'तुझे दुनियामें सबसे ज्यादा प्यारी चीज क्या है ?' असने कहा— 'मुझे अपनी भैंस सबसे अधिक प्यारी है' तब सन्तने उसे अक कमरेमें विठाकर कहा— 'अस कोठरीमें छह महीने बैठकर अपनी भैंसका ही विचार किया कर। छह महीने बाद मैं आऊँगा।' तदनुसार असने छह महीने तक भैंसका ही चिन्तन किया । मियाद खतम होनेपर साधु आये और अन्होंने किसानसे कहा कि बाहर निकलो । तब असने जवाब दिया— 'महाराज ये मेरे सींग दरवाजेसे बाहर कैसे निकलेंगे ?' तब साधुने समझ लिया कि असने यथावत् चिन्तन किया है और फिर उसे अपदेश दिया ।

अस कथाका तात्पर्य कितने ही साधु अस तरह समझाते हैं, और साधक भी मानते हैं कि अस तरह यदि साधक ब्रह्मके साथ भी अध्यास करने लगे तो असकी वृत्ति ब्रह्माकार हो जायगी ।

अस दृष्टांतके साथ भी हम झगड़ा न करेंगे परन्तु असे चरितार्थ करनेमें और असका तात्पर्य समझनेमें बहुत भूल हो जाती है ।

पहले तो यह समझ लेनेकी जरूरत है कि देहादिमें अहन्ता केवल अध्यासका परिणाम नहीं है और आत्मज्ञान अध्यासका विषय नहीं है । 'ब्रह्माकार वृत्ति करना,' 'आत्माके साथ तदाकार होना' आदि भाषा ही साध्य विषयक अज्ञान सूचित करती है ।

फर्ज कीजिये कि कोअी बच्चा अपनी घायको माँ ही समझता आया है । अब बहुत बरसके बाद यदि उसे मालूम हो कि असकी माँ तो बचपनमें ही मर गयी थी और अस घायने ही उसे पाल-पोसकर बड़ा किया है । अतना समझनेके बाद अस घायमेंसे माँ-पनके अध्यासको निकाल डालनेमें उसे कितना समय लगेगा ? 'यह मेरी माँ नहीं है' क्या उसे ऐसी रट लगानी पड़ेगी ? अिसी तरह अस किसानका— यदि छह महीनेमें उसे सदाके लिये चित्तभ्रम न हो गया हो तो— वह भैंसपनका अध्यास छुड़ानेमें कितना समय लगेगा ? क्या यह रट रटकर कि

अध्यासवाद-२

मैं मैंसे भिन्न हूँ, केवल मैंसका हूँ, उसे मैंसका अध्यास छोड़ना पड़ेगा? यदि देहमें अहन्ता — मैं-पनका अध्यास — इस प्रकारका आगन्तुक हो, तो फिर वह चाहे कितने ही असेंसे क्यों न आया हो, उसे छोड़नेके लिये रटन करनेकी जरूरत न रहेगी। और आत्म-ज्ञान यदि मैंसके जैसे अध्याससे ही प्राप्त होनेवाली वस्तु हो, तो यह अध्यास भी — सदाके लिये चित्तभ्रम हुआ बिना — सब अध्यासोंकी तरह नाशमान ही रहेगा। तब इस विषय में सही बात क्या है? इसकी चर्चा अब दूसरे परिच्छेदमें करेंगे।

१३

अध्यासवाद-२

हमें एक बात अच्छी तरह समझ लेनी चाहिये कि हमें अपने शरीरका या उसके किसी अंशका, या जगतका जो कुछ ज्ञान है वह चित्तके द्वारा ही है। जिसकी ओर चित्त आकर्षित हो जाता है और वह जितने भागमें व्याप्त होता है उतने ही भागका ज्ञान या भान हमें होता है। हवा जितने भागमें भरी जाती है उस सारेमें व्याप्त हो रहती है। उसी तरह चित्तकी व्यापकता पदार्थके आकारके अनुसार अल्प या विशाल होती है।

मामूली हालतमें, जाग्रतिमें या स्वप्नमें, चित्त किसी न किसी पदार्थसे संलग्न ही रहता दिखायी देता है; फिर वह पदार्थ शरीर हो, शरीरका कोई भाग हो, या बाह्य जगतकी कोई वस्तु हो। जाग्रतिमें बाह्य वस्तुका ज्ञान चित्तका ज्ञानेन्द्रियोंके स्थिर गोलकों द्वारा अथवा भूतकालमें प्राप्त ज्ञानकी स्मृति द्वारा होता है। स्वप्नमें भी कुछ स्मृतियोंकी जाग्रति होती है।

कागजपर जो शकल बनायी जाती है उसे हम चित्र कहते हैं। अब हमारी आँख न तो कागजको चित्रके बिना, न चित्रको कागजके बिना ही ग्रहण करती है। हम दोनोंको एक साथ ही देखते हैं। लेकिन कागजपर चित्रके रहते हुए भी यदि हम केवल कागजका ही विचार करना

चाहें तो इसमें दिक्कत नहीं होती । उसी तरह यदि अकेले चित्रका ही विचार करना हो तो भी उसमें कागज को भी बाधा नहीं डालता । कागज और चित्र दोनोंमें अन्वय (योग-सम्बन्ध) करके हम उस सारेको 'चित्र' कहते हैं । कागज और चित्रका परस्पर व्यतिरेक (भिन्नता-सम्बन्ध) करके हम दोनोंको जुदा जुदा पहचानते हैं । परन्तु जब हम दोनोंकी भिन्नता खयालमें लाते हैं तब भी दोनोंका अन्वय दृष्टिके बाहर नहीं रहता, और कागज या शकलको मिटाकरके ही व्यतिरेकताका विचार नहीं करना पड़ता ।

अब, जैसा कि पिछले लेखमें बताया गया है, चित्त जब किसी पदार्थके साथ तन्मय हो जाता है तब अतने समयके लिये उसे उसमेंसे अपने अस्तित्वका भान लगभग लुप्त हुआ प्रतीत होता है । परन्तु जब ऐसी तन्मयतासे व्युत्थान — अुठान — होता है तब उसे एक तरफ उस पदार्थका भी भान होता है व दूसरी तरफ खुद अपने अस्तित्वका भी ।

हमें जो अपने अस्तित्वका भान होता है उसे हम अपना 'मैं-पन' कहते हैं । यह मैं-पन — अस्मिता — चित्तकी एक स्थिति है । अतएव जितने भागपर चित्त व्याप्त रहता है अतने ही भागपर अतने समय तक उसका अहंकार फैलता है । और अस्तित्वके भानयुक्त चित्त तथा उससे व्याप्त पदार्थ दोनोंमें कागज और शकलके जैसा अन्वय-व्यतिरेक सम्बन्ध रहता है । जब हम यह कहते हैं कि मैं भारतीय हूँ, हिन्दू हूँ, वैश्य हूँ, काला हूँ, बहरा हूँ, रोगी हूँ, पुरुष हूँ, विकारी हूँ, अपढ़ हूँ, आदि तब हम अपने अहंकारकी व्याप्ति और संकोच तथा देश, धर्म, वर्ण, शरीर, अिन्द्रिय, प्राण, लिंग, भावना, बुद्धि आदिका अन्वय सम्बन्ध ध्यानमें लाते हैं । परन्तु अस्मिताको एक ओर रखकर केवल देश, धर्म, वर्ण आदिका विचार करनेमें हमें दिक्कत नहीं आती । अिन सबका हम अपनी अस्मितासे व्यतिरेक कर सकते हैं । और वह व्यतिरेक करते वक्त हमारा भारतीयपन, हिन्दुत्व, वैश्यत्व आदिका नाश नहीं हो जाता ।

हमारे शरीरसे बाहरके जो पदार्थ हैं — जैसे कि हमारा कुटुम्ब, वर्ण, देश, आदि — अिनके साथ हमारी अस्मिताका व्यतिरेक करना कठिन

नहीं होता । मेरी भारतीयता औपाधिक है, हिन्दुस्तानमें मेरा जन्म होनेके कारण बनी है, मैं वस्तुतः उससे अलग हूँ, इस बातको लक्षमें लानेके लिये इस सम्बन्धका विनाश होना ही चाहिये यह हमें आवश्यक नहीं प्रतीत होता ।

परन्तु जैसे अेकाग्र मनुष्य ऐसा हो सकता है, जो चित्रवाले कागजका विचार बिना उस शकलके नहीं कर सकता, उसी तरह शरीर और ह्रुत्के अवयव, चित्त और उसके धर्म — भावना, बुद्धि आदि — का व्यतिरेक करके मैं-पनका विचार करना बहुतेरे लोगोंके लिये आसान नहीं । आम तौरपर हम उसे किसी पदार्थके साथ अन्वित ही देखते हैं । परन्तु यही तो श्रेयार्थीको सिद्ध करना है । अस्मिताका — अपने मैं-पनके भानका — अत्यन्त व्यतिरेक करना, अन्वित पदार्थोंको अेक ओर करके उसके सूक्ष्मतम स्वरूपको ध्यानमें लाना ही तो उसकी शोधका विषय है ।

अस शोधमें, जैसे कि किसानने मैसका चिन्तन किया था, किसी पदार्थ या जपपर अपना चित्त अेकाग्र करनेकी जरूरत पड़ सकती है । परन्तु यह दूसरी बात है । अपने घरको बिजलीकी झपटसे बचानेके लिये जैसे उसपर अेक नुकीला तार लगाके उसे जमीनमें अुतार दिया जाता है जिससे बिजली अेक केन्द्रमें आकर निश्चित मार्गसे बह जाय; सारे खेतमेंसे जय पानी बहने लगता है, तब खेतकी रक्षाके लिये किसान उस पानीका बहाव किसी अेक जगहसे रास्ता काटकर बना देता है, उसी तरह यह अेकाग्रता चित्तको संशोधनके योग्य बनानेके लिये अुपयोगी है ।

परन्तु इसमें महत्वकी बात यह है कि यह विषय शोधनका, चित्तकी अस्मिताके परीक्षणका और प्रयक्करणका है; और इसमें स्थिरता प्राप्त करना हमारे चित्तकी शुद्धि और विकासका फल है । अध्यासका — कल्पना करनेका — चित्तको प्रकृत्यका रंग लगा देनेका यह विषय नहीं है, और न यह सिर्फ तर्कका अथवा श्रवणसे या वाचनसे समझ लेनेका विषय ही है ।

अस विषयको यथार्थ न समझनेके कारण श्रेयार्थी पुरुषको इसमें अेक और भी भ्रम पैदा हो जाता है । लेकिन उसका विचार हम दूसरे प्रकरणोंमें करेंगे ।

देहका सम्बन्ध

हमारे शास्त्र कहते हैं — ‘तुम्हें जो देहका अध्यास हो गया है, उसे छोड़ दो और यह समझो कि मैं देहसे भिन्न, देहके सब धर्मोंसे भिन्न धर्मवाला, अविनाशी, अल्लिप्त, सच्चिदानन्द ब्रह्म हूँ ।’ इसका अर्थ यह समझा गया है कि देहका अध्यास ‘मैं देह नहीं हूँ’ ऐसी भावना करनेसे छोड़ा जा सकता है और ऐसी भावना करनेसे कि ‘मैं ब्रह्म हूँ’ ब्रह्मत्व सिद्ध किया जा सकता है । इस तरहके किसी विचारके वश कितने ही श्रेयार्थियोंके प्रयत्नका ध्येय ऐसी स्थिति प्राप्त करना बन जाता है कि जिससे चित्तमें कभी जगतका स्मरण ही न हो । और ऐसे ही विचारोंकी बदीलत हठयोगके वे सब प्रकार भी उत्पन्न हुअे हैं जिनसे ऐसी स्थितिमें बहुत समय तक रहा जा सके ।

परन्तु जब तक देहमें प्राण है, तब तक यह सम्भव नहीं कि देह या जगतका विस्मरण सदाके लिये किया जा सके । महीना छह महीना या यों कहिये कि हजारों वर्ष तक भले ही वह निश्चेष्ट पड़ा रहे किन्तु ध्यानाभ्यासकी मियाद खतम होनेपर फिर देह व जगतका सम्बन्ध और उस सम्बन्धके साथ ही भूख-प्यास आदि अूर्मियाँ तथा अब तकके अजित विकार जाग्रत हुअे बिना नहीं रहते ।

अससे कितने ही श्रेयार्थियोंका ऐसा मत बनता है कि जब तक देह है तब तक केवल आत्म-स्थितिमें रहना अशक्य है । वे मानते हैं कि जहाँ एक बार देहसे छूटा जा सके तो फिर आत्मा अपनी केवल्य दशामें ही रहेगा ।

अस विचारसे यह कल्पना पैदा हुअी है कि ‘मोक्षानुभव’ के लिये देहका नाश आवश्यक है; और दुःख-रूप अस देहका और उसके साथ लगी हुअी माया तथा अविद्याका सम्बन्ध टालनेकी अिच्छासे श्रेयार्थियों द्वारा आत्महत्या करनेके अुदाहरण वैदिक तथा बौद्ध साहित्यमें

मिलते हैं। भैरवजप, काशीकरवत आदि आत्महत्या करनेके प्रकार ऐसी ही कल्पनाओंसे उत्पन्न हुये हैं।

अस कल्पनाको वासनाक्षयका विचार भी दृढ़ करता है। वासनाक्षयका अधिक विचार हम अगले किसी परिच्छेदमें करेंगे। यहाँ तो अतना ही कहना है कि वासनाके बिना शरीरकी उत्पत्ति नहीं हो सकती और देहका अस्तित्व वासनाके अस्तित्वका चिह्न है — अस स्थापना परसे साधक यह समझता है कि इसकी अल्टी स्थापना भी यानी, देहके नाश होते ही वासनाक्षय भी हो जायगा, सिद्ध होती है। अथवा अपने सम्बन्धमें वह कल्पना कर लेता है कि मेरा वासनाक्षय तो हो ही चुका है, फिर भी देहका नाश नहीं होता, अतः अब मैं खुद ही उसका अन्त कर डालूँ; अथवा देहका नाश करनेकी इच्छा उत्पन्न होना ही सूचित करता है कि अब आत्माका 'वियोग' (!) एक क्षणमरके लिये भी मुझे असह्य हो रहा है। किन्तु वह अस बातको नहीं देख सकता कि देहनाशका जो आग्रह उसे है अन्तर्मुख में उसकी वासनाके मूल बाकी बच रहे हैं। अस्तु। लेकिन यह सारी विचारसरणी देहसम्बन्ध, आत्मसत्ता, वासना आदि विषयक हमारे अतिशय भ्रमका ही परिणाम है।

जरा सोचनेकी बात है कि यदि आत्मज्योति अतनी हद तक मन्द या मलिन हो कि वह देह अथवा मायाके कारण आच्छादित या क्षीण हो जाती है, तो फिर कहना चाहिये कि देह या माया ही आत्मासे अधिक बलवान है। तो फिर ऐसी निबल आत्माकी खोजसे फायदा ही क्या? यदि सत्य और चैतन्यरूप आत्मा ही ब्रह्म अर्थात् महान व सर्वशक्तिमान हो, तो फिर मायाका आवरण चाहे कितना ही प्रबल व दृढ़ हो, उसकी शक्ति उसका भेदन करनेमें समर्थ होनी ही चाहिये, और हमें अस आवरणके रहते हुये भी उसमेंसे उसका अस्तित्व ढूँढ़ निकालनेमें समर्थ होना चाहिये। फिर यदि देह ही समस्त पुरुषार्थोंको सिद्ध करनेका साधन है, तो फिर देहके कायम रहते हुये भी हमें अन्तर्मुख में समर्थ होना चाहिये। यदि देहके रहते हुये हम उसे न पहचान सकें तो फिर देह चले जानेके बाद वह अवश्य मिल रहेगा, अस भ्रमके लिये कोई आधार नहीं मिलता। मेरी जानकारीमें ऐसा कोई

शास्त्रवचन भी नहीं है। परन्तु यदि हो भी, तो वह कल्पनाजन्य ही हो सकता है, अनुभवजन्य नहीं।

चित्तकी शुद्धि, एकाग्रता और निरोध, चित्तमें अुठनेवाले स्पष्ट भावों — सम्प्रज्ञानोंका — पथक्करण, प्रज्ञाकी सूक्ष्मता, ध्येय प्राप्तिके लिये अत्यन्त तीव्र किन्तु बुद्धि और अुत्साहयुक्त श्रम व व्याकुलता — अितने साधन आत्मसत्ताकी पहचानके लिये अुचित हो सकते हैं। परन्तु हमें यह न भूलना चाहिये कि जो कुछ हासिल करने जैसा है वह हमें देहके रहते हुअे ही करना है। यदि संसारके दूसरे तत्वज्ञानोंसे आर्य-तत्वज्ञानकी कोअी विशेषता हो तो वह अिसी बातमें है कि आर्य-तत्वज्ञान अनुभवकी भित्तिपर रचित है, और अुसका अन्तिम ज्ञेय जीवित अवस्थामें ही साध्य करना है।

‘कहिअे करें किस रीतसे दर्शन भला अिस देवके ?

‘ये बोल हैं अज्ञानसे विगड़ी हमारी टेवके ।

‘अणुमात्र भी न जुदा लखो निज पास नित्य मुक्काम है ।

‘करके अनुभव जान लो बस अेक अितना काम है ॥’+

(केशवकृति)

+ मूल गुजरातीका अनुवाद ।

वासनाक्षय

वासनाओंकी निवृत्ति करना प्रत्येक साधकका ध्येय होता है; क्योंकि हमारे तत्त्व-विचारकोंको यह प्रतीत हुआ है कि वासना ही धन्यता और जन्म-मरणका कारण है; और इसलिये वासनाओंके त्यागका उपदेश दिया जाता रहा है।

परन्तु साधक जिस विषयमें बहुत बार चक्करमें पड़ जाता है। जब कभी जीवनसे या जीवन-कर्मोंसे जी अलूब जाता है, जीवनमें असफलतायें मिलनेसे जगत या सम्बन्धियोंके प्रति मनमें कुछ खुदासीनता आ जाती है, अकालमें बुढ़ापा आया लगता है, वैराग्यका क्षणिक या अपूरी आवेग आ जाता है, तो जिन सबको देखकर साधक यह खयाल करने लगता है कि अब मेरी वासना निवृत्त होने लगी है और जिसे आध्यात्मिक दृष्टिसे एक शुभ चिह्न समझता है; और जिस प्रकारकी इतिको हड़ करनेका यत्न करता है।

परन्तु वास्तवमें देखा जाय तो वासनाकी जड़ें अतनी अथली नहीं हैं कि झटसे सुखड़ जायें — वासनाक्षय हो जाय। हाथमें लगी मिट्टी जैसे हाथ झटकारनेसे या घों लेनेसे निकल जाती है उस तरह वासना झटकारी या धोआँ नहीं जा सकती। अथवा जैसे किसी पौधेको जड़से अखाड़ दिया जाता है उस तरह वासनाका अख्छेद नहीं किया जा सकता।

कल तक यदि किसीके मनमें शादी करूँ या ब्रह्मचारी बनकर रहूँ, खूब धन-दौलत पैदा करूँ या देश-सेवामें पड़ूँ या फिर संन्यास ले लूँ, विलायत या अमेरिका जाकर खूब अध्ययन करूँ या हिमालयमें जाकर अकान्त चिन्तनमें जीवन लगाऊँ, जिस तरह दुविधा रही हो और फिर वह किसी मनोवेगके अधीन हो संन्यास लेकर हिमालयमें चला गया तो जिससे यह न समझना चाहिये कि उसकी वासनाओंका

पूरी तरह अुच्छेद हो गया है । बहुरूपिया जैसे स्वांग बदल बदलकर आता है उसी तरह वासना नये नये निमित्त पैदा करके नये स्वांग बदलकर आया करती है ।

मुझे तो 'वासनाका अुच्छेद' यह शब्द-प्रयोग ही भ्रमपूर्ण मालूम होता है । जैसे पिछले दिनोंमें मिट्टीके तेलकी बदव निकाल डालनेके लिये नागरवेलके पान हाथमें मल लिये जाते थे उसी तरह मलिन व स्वमुख विषयक वासनाओंको संयममें रखके अुनको परोपकारी व शुभ वासनाओंमें रूपान्तर करना, अिन शुद्ध वासनाओंको विवेकसे फिर और शुद्ध करना और अुन्हें अितनी पुष्ट कर लेना कि फिर वे वासनाके रूपमें ही न रहें, बल्कि केवल सात्विक प्रकृतिके रूपमें सहज गुण बनकर रहे और अन्तमें विलयको प्राप्त हो जायँ — यह वासनाओंका अन्त लानेका मार्ग हो सकता है । अतएव वासनाके अुच्छेदकी जगह 'वासनाकी अुत्तरोत्तर शुद्धि करना' यह शब्दप्रयोग मुझे अधिक अुचित मालूम होता है । अशुभ वासनाओंको दबाकर शुभवासनाओंका पोषण करना, और शुभ वासनाओंको निर्मल बनाते जाना — यह विधि समझमें आने लायक है । जैसे बहुत महीन अंजन आँखमें आँजनेसे चुभता नहीं है, जैसे फूलोंका सूक्ष्म पराग वातावरणको बिगाड़ता नहीं, उसी तरह वासनाका अत्यन्त निर्मल स्वरूप चित्तके लिये अशाक्तिकर अथवा सत्यकी शोधमें बाधक नहीं होता । यदि निर्वासनिकताके व अिसके बीचमें कोअी अन्तर हो तो वह बहुत ही सूक्ष्म है ।*

यहाँ वासना व स्वभावमें जो भेद है वह भी ध्यानमें रखना चाहिये । वासना मनमें अुठनेवाली धेक अभिलाषा है और अुसका प्रेरकबल है हमारे अन्दरकी क्रियाशक्ति । जब अिस वासनाके अनुसार बार बार आचरण किया जाता है तो अिससे अेक वा अनेक गुण दृढ़ होते हैं और धीरे धीरे वे ही हमारा स्वभाव बन जाते हैं । फिर विना अभिलाषाके भी अिस स्वभावके अनुसार हमसे व्यवहार या कर्म हो जाते हैं । जो

* $\frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4} + \frac{1}{5} + \frac{1}{6} + \dots$ के अनवधि तकका जवाब और १ के बीचमें जो फर्क हो सकता है, अुतना कल्पित किया जा सकता है ।

अभिलाषायें हमें विवेक-विचारसे सदोष, अशुद्ध, स्वार्थरत, अवाञ्छनीय या परिणाममें तामसी मालूम हों अतः अधीन न होना व अतना मनोनिग्रह करना कि अतकी प्रेरणाओंका पालन न हो, सर्वथा अचित है । परन्तु इसके साथ ही यदि शुभ अभिलाषाओंका पोषण करके सात्त्विक प्रकृतिको दृढ़ करनेका अद्योग विवेकपूर्वक न किया जाय और फिर परिणाममें केवल निष्क्रिय होनेका मिथ्या प्रयत्न ही हमसे होता रहे, तो आगे चलकर वह क्रियाशक्ति विकृत स्वरूप धारण करके कुपित हुअे बिना न रहेगी; फिर चाहे वह क्रियाशक्ति आत्महत्याके यत्नका स्वल्प धारण करे, चाहे तो — शुद्ध वेदान्तका आश्रय करनेसे — स्वच्छन्दतामें परिणित हो जाय, और चाहे तो — चित्तभ्रम पैदा करके — पिशाचवृत्तिका रूप ले ले । ये परिणाम असलिये हो जाते हैं कि मूलतः सात्त्विकताके अेक अंशसे युक्त साधक अपनी तामस व राजस वृत्तियोंको युवितसे ठीक रास्ते ले चलनेका ज्ञान नहीं रखता । यह चित्तके पुष्ट व निरोग विकासकी स्थिति नहीं मानी जा सकती ।

हाँ, आत्मशोधनके लिये चित्तका निरोध अपेक्षित है; अतःके लिये वासनावल पर अपना प्रभुत्व रखनेकी कला जानना भी अपेक्षित है; किन्तु आत्मशोधनके लिये, या किसी प्राकृतिक सत्य-शोधनके लिये अेक तीसरी चीज भी जरूरी है । लेकिन अतकी ओर बहुत कम साधकोंका ध्यान गया मालूम होता है । और अतका कारण है वासना और चित्तवृत्तियोंके परीक्षणकी खामी । वह तीसरी आवश्यक वस्तु है चित्तके पूर्वग्रहोंका त्याग और शोधनीय वस्तुके प्रति निष्कामता — पिछले खण्डमें जो भक्तिका हार्द बताया गया है वैसी वृत्ति ।

लेकिन अत विषयका विचार अब अगले परिच्छेदमें करेंगे ।

पूर्वग्रह

प्रायः बहुतसे साधक आत्मशोधनके विषयोंमें अपने पूर्वग्रहोंका त्याग नहीं कर सकते । जिस वस्तुकी शोध करनी है उसे उसने खुद देखा नहीं, जाना नहीं, शास्त्रोंने उसका निषेधात्मक ढंगके सिवा दूसरी तरहसे वर्णन किया नहीं, और ऐसा कहा है कि मन और वाणी उस तक पहुँच ही नहीं सकती, फिर भी सच्चिदानन्द, सत्य, शिव, सुन्दर, आदि बाह्यतः वर्णनात्मक और विधेयात्मक दीखनेवाले शब्दप्रयोगोंके कारण* बहुतेरे साधक आत्माके और आत्म-प्राप्तिके फलोंके सम्बन्धमें कुछ दृढ़ कल्पनायें बना रखते हैं, और फिर अन्होंने कल्पनाओंके अनुरूप स्थितिको खोजने व पानेका प्रयत्न करते हैं ।

अुदाहरणके लिये शास्त्रोंमें कहा है कि आत्मा सच्चिदानन्द-स्वरूप है । मनुष्य आनन्द व ज्ञानकी कल्पना कर सकता है । अतः वह अपनी कल्पित आनन्द व ज्ञान-दशामें चित्तको पहुँचानेका प्रयास करता है; और जब कभी वह आनन्दसे विभोर हो जाता है अथवा जो पहले अस्पष्ट थी ऐसी कोअी बातका उसे खुलासा मिल जाता है तो मानता है कि उस समय वह आत्मस्थितिमें था । उसी तरह उसने यह भी कल्पना कर रखी है कि जिसे आत्म-प्रतीति हो चुकी है वह सर्वज्ञ होना चाहिये क्योंकि आत्मा ज्ञान-रूप है । अतएव उससे यदि किसी भी विषयमें

* शास्त्रकारोंका तो अन्तिम निर्णय यह है कि 'सच्चिदानन्द' शब्द विधेय स्वरूपी नहीं, वल्कि व्यावृत्ति-रूप है । अर्थात् आत्माको जो सच्चिदानन्द कहा है उसका कारण तो यह है कि उसे असत्, अचित्, या अप्रिय नहीं कह सकते । जिस तरह सच्चिदानन्दका अर्थ अनसत्, अनचित्, और अनप्रिय होता है; परन्तु दुहरे निषेधात्मक शब्दोंकी जगह अन्होंने उसे सत्, चित् और प्रिय कहा है ।

कोभी प्रश्न किया जाय, तो उसे उसका ऐसा ही प्रमाणभूत उत्तर देते आना चाहिये, जैसा उसने उस विषयका अध्ययन ही किया हो; उसे भूत, भविष्य और वर्तमान तीनों कालका ज्ञान हस्तामलकवत् होना चाहिये । फिर वह यह भी कल्पना करता है कि वह निरंतर आत्मज्ञानके आनन्द-रसकी घूँट पीता रहता होगा । जिसके मनमें कष्टना, अनुकम्पा आदि भाव भी उठते हों वह आनन्दरूप नहीं कहा जा सकेगा ।

शास्त्रोंमें आत्माको सत्य, शिव और सुन्दर भी कहा है । अब मनुष्यके खयालात अिस बातमें जुदा जुदा होते हैं कि शिव क्या है, व सुन्दर क्या है । अतः शिवत्व या सौंदर्य विषयक कोभी अद्विभुत और अुदात्त कल्पना करके तदनुरूप वस्तु जहाँ हो वहाँ सत्य होना चाहिये । जैसा वह पहलेसे ही निश्चय कर लेता है, और जैसे स्वकल्पित सत्यकी खोजका प्रयत्न करता है; अथवा यह मान लेता है कि ऐसी भलाओ व सुन्दरता जहाँ दिखाओ दे वहीं सत्यका निवास है । लेकिन यह याद रखना चाहिये कि ज्ञान व आनन्दके, शैव या सौंदर्यके स्वरूपकी कल्पना करना ही आत्माकी कल्पनातीततासे अिनकार करना है ।

फिर शास्त्रोंमें कहा है कि जो परमात्माको पा लेता है वह अमर हो जाता है व जन्म-मरणसे छूट जाता है । अब आमलोग पुनर्जन्म या अमरताकी जो कल्पना कर सकते हैं वह सामान्यतः यही समझकर करते हैं कि हमारे अिस शरीरमें चैतन्यका जो व्यक्तित्व प्रतीत होता है वह सदा टिकनेवाली वस्तु है । व्यक्तित्वशून्य अमरता और चैतन्य-रहित कल्पनातीत वस्तु मालूम होती है । अतएव जहाँ मरण न हो, किन्तु व्यक्तित्व हो जैसे अमरलोक, ब्रह्मलोक, गोलोक, वैकुण्ठ, कैलास, अक्षरधाम, बहिस्त, स्वर्ग, (heaven) आदिकी कल्पना करके यह मान्यता कायमकी गयी है कि वहाँ मृत्युके पश्चात् मुक्तिप्राप्त पुरुष जाते हैं और उसकी प्राप्ति ही ध्येय बनाया जाता है । फिर अिन धामोंकी रचनाके सम्बन्धमें प्रत्येक पंथ — सम्प्रदाय अपनी अपनी रुचिके अनुसार अुसमें रंग भरते हैं । संक्षेपमें, भाव यह कि जो कल्पनासे परे है उसे कल्पनाके क्षेत्रमें लाकर परमात्माको तथा उसकी प्राप्तिको और अुस प्राप्तिके परिणामोंको प्रत्यक्ष करनेके प्रयत्न किये जाते हैं ।

परन्तु यह समझ लेना जरूरी है कि सत्यके शोधकों सत्यकी प्राप्तिसे जो समाधान मिलता है, उसीमें आनन्द मानना चाहिये। जिसके बदले जो यह कल्पना करता है कि सुख, ऐश्वर्य, सिद्धि, ऋद्धि, सौंदर्य, आनन्द आदिसे युक्त जो है वही सत्य है, वह सत्यकी अपासना नहीं करता, बल्कि उन विभूतियोंके लिये उसके चित्तमें पोषित दुस्त्याव्य वासनाओंकी सिद्धिकी ही तलाशमें वह है।

जिसी प्रकार बाज लोगोंकी यह धारणा होती है कि आत्मनिष्ठ पुरुषको कोयी बीमारी न होनी चाहिये, उसमें दूसरोंके मनकी बात जान लेनेका सामर्थ्य होना चाहिये, किसी प्रकारकी दुर्घटनाकी बाधा न होनी चाहिये, आदि। ऐसे पूर्वग्रहोंके मूलमें भी किसी विभूतिकी सिद्धि या शोधका प्रयत्न है, आत्मतत्त्वको पहचानने या शोधनेका प्रयत्न नहीं। यह बात सच है कि जिस अंश तक मनुष्य असावधानीसे बीमार पड़ता है, या किसी अकस्मातका शिकार हो जाता है, या ऐसी जड़ता प्रदर्शित करता है कि किसीके मनका भाव नहीं समझ पाता, उस अंश तक उसे कच्चा समझना चाहिये और उसमें पूर्णता अभी नहीं आयी है। परन्तु हमें यह भी समझ लेना जरूरी है कि आत्मप्रतीति एक वस्तु है और पूर्णता दूसरी।

पूर्णताके यदि हम दो सिरोंकी कल्पना करें तो उसका एक छोर आत्मप्रतीति है और दूसरा जीवनका परमोत्कर्ष है। अपने अस्तित्वका मूल शोधनेके प्रयासमें आत्म-तत्त्वका परिचय होता है। जीवनके भरण-पोषण व सत्व-संशुद्धिके लिये सविवेक अद्योग करनेसे, तत्सम्बन्धी प्रकृतिका संशोधन करनेसे, जीवनकी परमोत्कर्षताके प्रति प्रयाण होता है — हालाँकि आत्मप्रतीतिका प्रयत्न कर सकनेके लिये भी एक हद तक जीवनका उत्कर्ष सिद्ध हो जाना चाहिये। जैसे — ऐसा जीवन संयमशील, परोपकारी कोमलहृदय, व भक्तिवान तथा सत्यशोधक होना चाहिये। परन्तु उसके बाद, यह न समझ लेना चाहिये कि जीवनका परमोत्कर्ष साधना बाकी नहीं रहता। पुरुष आत्मस्थितिमें दृढ़ तभी रह सकता है जब एक ओरसे आत्मप्रतीति भी हो चुकी हो व दूसरी ओरसे जीवनका परम उत्कर्ष भी सिद्ध हो गया हो। वही उसकी पूर्णता है।

संसारकी कोअी भी वस्तु, धर्म या खुसका अेक भी अंग जिसे हमारा मन ग्रहण कर सकता हो, खुस सबका मूल आत्मा है। किसी भी वस्तुको शोधका विषय बनाकर उसके मूलकी शोधका प्रयत्न किया जाय तो सम्भव है कि सूक्ष्म शोधक उसके द्वारा आत्मा तक पहुँच जायें, उसे आत्म-प्रतीति हो जाय। अब यह दूसरी बात है कि जब तक जीवनका उत्कर्ष अेक हद तक सिद्ध न हो चुका हो तब तक अिस दिशामें मनुष्यका कदम अुठना ही असम्भव है। परन्तु अेक शोधकको आत्म-प्रतीति हो जाने पर भी यदि जीवनके परमोत्कर्षके सम्बन्धसे अुसने परिपूर्ण विचार न कर लिया हो और अुसका पिछला जीवन अिस तरह बीता हो कि वह अैसे उत्कर्षमें बाधक हो, तो अुसमें अुस सम्बन्ध या दिशाकी अपूर्णता रह जायगी और अुसे अिसके लिअे यत्न फानेकी आवश्यकता बाकी रहेगी। तब तक वह आत्मस्थितिमें टिक नहीं सकता; अर्थात् यह नहीं कहा जा सकता कि वह अेक क्षणके लिअे भी कमी मोहग्रस्त नहीं होगा।

अैसी अपेक्षा रखना भूल है कि आत्मप्रतीति हो जानेसे प्राकृतिक नियमोंमें चमत्कार पैदा करनेकी शक्ति आ जाती है। जिस तरह गुस्त्वा-कर्षणका नियम मालूम होनेके पहले भी फल जमीनपर ही पड़ते थे, हाँ अुस नियम तक नजर अलबत्ते नहीं पहुँचती थी। अुसी तरह आत्मप्रतीति होनेके पहले भी जड़चिदात्मक प्रतीत होनेवाला यह जगत् आत्मनिष्ठ आत्मामें ही स्थित होता है और जो व्यक्ति आत्मनिष्ठ नहीं समझा जाता वह भी आत्मामें ही स्थित है; परन्तु फर्क यह है कि अुसे अुसका भान नहीं है। संयमी पुरुष अपने ब्रह्मचर्यकी व विषयी अपनी स्वच्छन्दताकी साधना अेक ही बल्से करते हैं। आत्मनिष्ठाकी दृष्टिसे — (आत्म-प्रतीतिकी दृष्टिसे नहीं) — सबकी स्थिति अेक ही सी है। अिसलिअे जिस व्यक्तिको आत्मप्रतीति हो गयी हो वह यदि यह अपेक्षा रखे कि अुसके जीवनका उत्कर्ष साधनेके लिअे प्रकृतिके नियम अुसके साथ विशेष व्यवहार — पक्षपात — रखेंगे तो यह अुसकी भूल है। यदि रोग दूर करनेके लिअे अुसे दवा-दारुकी जरूरत हो, कसरत करनेकी या शरीरशास्त्र जाननेकी जरूरत हो अथवा मनको मजबूत रखनेकी आवश्यकता हो तो अुसे ये अुपाय

अहत्तियातके साथ जरूर करने होंगे । यदि पहले ही वह दुःसाध्य रोगके पंजेमें फँस चुका हो तो उसका फल भोगे ही छुटकारा है । यह खयाल कि आत्मप्रतीतिमें प्रकृतिके नियमोंका अनादर करनेका कोई गुण है तो यह भी एक पूर्वग्रह ही है ।

आत्मप्रतीति-युक्त तथा प्रतीति-शून्य व्यक्तिमें एक मार्केका फर्क है । वह यह कि पहला व्यक्ति अपने आदिकारणके विषयमें भ्रममें नहीं है, वह ऐसी श्रद्धाके क्षेत्रमें नहीं है जो बुद्धिकी विरोधक हो । उसका एक पाया मजबूत है और उसे अपने जीवन-निर्माणमें उस ज्ञानका भरसक लाभ मिल सकता है । इसके विपरीत प्रतीति-शून्य व्यक्ति अनि विशेषताके लाभोंसे वंचित रहता है ।

१७

जीव-अश्वर तथा पिण्ड-ब्रह्माण्ड

अस परिच्छेदमें मैं यह बतलाना चाहता हूँ कि वेदान्त-निरूपणमें प्रयुक्त कुछ शब्दोंको किस तरहसे समझ लिया जाय तो हम अनेक द्वारा ध्वनित शक्तियोंका यथार्थ रूप ग्रहण कर सकेंगे । अिससे यह भी खयालमें आ जायगा कि अनि शब्दोंके भिन्न भिन्न प्रचलित आशयोंमें कहाँ क्या दोष है और उनका काल्पनिक अंश भी ध्यानमें आ जायगा ।

पहले यह बात हमें खास तौरपर समझ रखनेकी जरूरत है : जिस तरह सूर्य एक स्थानमें रहता है फिर भी उसका प्रकाश दूर दूर तक फैलता है, जैसे लोहचुम्बककी शक्ति लोहेके बाहर भी रहती है, और दूसरी वस्तुको स्पर्श न करते हुअे भी उसपर अपना प्रभाव डालती है, उसी तरह मनुष्यका चित्त भी केवल उसके शरीरके अन्दर ही सीमित नहीं है, बल्कि उसके बाहर — ब्रह्माण्डपर — भी उसका व्यापार होता है ।

चित्तका जो व्यापार और विचार अपने शरीर तक ही सीमित रहता है वह उसका जीव-स्वभाव है; अिसमें उसे यह ध्यान रहता है कि

जीव-अश्वर तथा पिण्ड-ब्रह्माण्ड

मेरा व्यक्तित्व भिन्न है, मैं ब्रह्माण्डसे अलग हूँ। फिर भी इस प्रकारके भिन्न व्यक्तित्वसे तथा तत्सम्बन्धी आग्रहसे ही पैदा हुआ उसका अेक और स्वभाव भी है। वह स्वभाव ब्रह्माण्डपर अपने व्यापार तथा विचारका प्रभाव डालनेका प्रयत्न करता है, वर्तमान सृष्टिको अपनी भावनाओंके अनुसार बनानेका यत्न करना है, अपनी शक्ति-सामर्थ्यके अनुसार सृष्टिके छोटे-बड़े भागपर अपनी शारीरिक, मानसिक या बौद्धिक सत्ता जमानेका यत्न करता है; उस भागका स्वयं न्यायदाता, पालनकर्ता या त्राता बनता है और उस भागके निवासी जीवोंका थोड़ा बहुत नियंता बनता है। इस तरह प्रत्येक चित्तमें अपनी अेक सृष्टि बनाने, पालने, बदलने और जरूरत हो तो उसका ध्वंस करनेकी तथा उसके नियंता बननेकी थोड़ी बहुत प्रवृत्ति रहती है। इस प्रवृत्तिका मूल उसके जीव-स्वभावमें है, क्रिस्तु व्यापार ब्रह्माण्डमें होता है। चित्तकी यह वृत्ति ही उसका अश्वर-स्वभाव है; और इस अश्वर-स्वभावका पृथक्करण करें तो इसमें अनेक ब्रह्मा, विष्णु, शंकरा (अवृत्ति, पालन व संहारकी प्रवृत्तियोंका) समावेश होता है *।

अस तरह जीव-भाव व अश्वर-भाव ये चित्त (अथवा अधिक निश्चित भाषामें महत्) के साथ संलग्न धर्म हैं। प्रत्येकके हृदयमें सर्जना, पालन और संहारकी थोड़ी बहुत भावना रहती है। सिक्केके दो पहलुओंकी तरह ये दोनों भाव अेक ही साथ मिले रहते हैं। जीव-स्वभावके विकासके साथ चित्तके अश्वर-स्वभावके स्वरूपमें फर्क पड़ता है और अश्वर-स्वभावमें पड़ा यह फर्क जीव-स्वभावमें फर्क डालता है।

असका यह अर्थ हुआ कि कहीं केवल अश्वर-तत्त्व रहना सम्भवनीय नहीं, न कहीं केवल जीव-तत्त्व ही रह सकता है; प्रत्येक

* यहाँ प्रजोत्पत्ति द्वारा अपने जैसे जीवोंको निर्माण करनेकी प्रवृत्ति, तथा ब्रह्माण्डमें अपने मनोबुद्धि सृष्टि रचनेकी प्रवृत्तिमें रहे भेदकी ध्यानमें रखना चाहिये। पहली प्रवृत्ति जीव-स्वभावका पहलू है, दूसरी अश्वर-स्वभावका पहलू है। सांख्य-खण्डमें महत्तत्त्वका जो विवेचन किया गया है, उसमें यह विषय अधिक स्पष्ट हो जायगा।

जीवमें कुछ न कुछ अीश्वर-तत्त्व रहता ही है, और जहाँ हमें यह प्रतीति होती है कि अीश्वर-तत्त्व है, वहाँ जीव-तत्त्व भी अवश्य मिलेगा ही ।

आम तौरपर लोग यह कल्पना करते हैं कि जीव व अीश्वर दो भिन्न भिन्न तत्त्व हैं; और फिर अिन दोमें कुछ समानताओंका आरोप किया जाता है : जैसे —

समानता	जीव सम्बन्धी	अीश्वर सम्बन्धी
अुपाधि	अज्ञानकी	मायाकी
देह	स्थूल सूक्ष्म कारण महाकारण*	ब्रह्माण्ड हिरण्यगर्भ माया मूलमाया*
अवस्था	जाग्रत स्वप्न सुषुप्ति साक्षी*	स्थिति अुत्पत्ति संहार कर्मफलप्रदातृत्व*
संज्ञा	वैद्व तैजस प्राज्ञ प्रत्यगात्म*	विष्णु, अनिरुद्ध, विराट् ब्रह्मा, प्रद्युम्न, सूत्रात्मा शिव, संकर्षण, अव्याकृत सर्वेश्वर-वासुदेव*

अिस परिभाषाको समझानेके लिअे यह कल्पना की जाती है कि यह जगत् (ब्रह्माण्ड) जो दिखायी देता है, सो मानो अेक बड़ी देह है । अिसके धारण करनेवालेका नाम है विराट् । फिर भिन्न भिन्न सग्नप्रदायोंमें विविध रीतिसे वासुदेवादिक व्यूह, ब्रह्मादि त्रिमूर्ति, तथा ब्रह्माण्डादि देहोंकी कल्पना विद्वपर बिठायी जाती है ।

* वाज लोग अिस चौथी संज्ञाको नहीं मानते हैं; किन्तु यह महत्त्वकी बात नहीं है ।

अब कितने ही साधकोंकी यह कल्पना होती है कि यह सब ठीक ठीक समझमें आवे और इसी तरह सब दिखायी दे, तभी ज्ञान हो सकता है; और इसके लिये जिस ग्रन्थमें यह सब निरूपण किया गया हो, उसका अितना पठन किया जाता है कि वह लगभग वरजवान हो जाता है। वस्तुतः अितने पाण्डित्यकी साधकको कोअी खास आवश्यकता नहीं है। यदि यह सब समझमें न आवे, ये कल्पनायें मनमें ठीक ठीक न बैठ सकें या बैठायी जा सकें, तो अिससे साधककी अुन्नतिमें कोअी रुकावट नहीं आ सकती। बल्कि बहुत बार तो उसका पाण्डित्य अुल्टा अुसे अधिक झमेलेमें डाल देता है, अुसे तर्क या कल्पना और अनुभवका भेद समझनेमें असमर्थ कर देता है, पाण्डित्यका अभिमान पैदा कर देता है और रम्य कल्पनाओंमें ही रममाण रहनेकी आदत डाल देता है।

‘खट दर्शनना जूजवा मता, मांहोमाहि खाधा खता;

अेकनुं याप्युं वीजो हणे, अन्ययीं आपने अदको गणे ।’

‘बहु शास्त्र धुण्डालितां वाढ आहे, जनीं निश्चयो अेक तो ही न साहे।

मती मांडती शास्त्र बोधें विरोधें, गती खुण्टी ज्ञानबोधें विरुद्धें ॥’

(छहों दर्शनोंके भिन्न भिन्न मत हैं; व वे आपसमें ही विरोधी मत रखते हैं; अेक जिस बातको साबित करता है दूसरा उसका खण्डन करता है, और दूसरोंसे अपनेको श्रेष्ठ समझता है।

शास्त्र अनेक हैं और अुनकी याह लें तो अेकका निश्चय भी टिक नहीं सकता; शास्त्रके परस्पर विरोधी बोधोंसे बुद्धिमें संघर्ष होने लगता है और विरुद्ध ज्ञानके बोधसे गति ही रुक जाती है।)

सत्य-विषयक तीव्र व्याकुलता न हो, तो अिस मायाजालमें अुलझा हुआ साधक शायद ही कभी छूट सकता है।*

* पाश्चात्य विचारकोंने भी इसी तरहका शब्दजाल अेक दूसरी तरहसे खड़ा किया है। वे समाज-शरीर, समाज-मानस, समाजका आत्मा, आदि जैसे कठिन पारिभाषिक शब्दोंकी सृष्टि करके जो वस्तु आसानीसे समझमें आ सकती है अुसे और कठिन बना देते हैं। और पण्डित लोग जिस बातकी कमसे कम समझते हैं, तत्सम्बन्धी शब्द अधिकसे अधिक प्रयोगमें लाते हैं और अैसे शब्दोंका प्रचार करते हैं। समाज-शरीर कीरी कल्पना ही है। बहुतेरे मनुष्योंकी मनोदशा और विकार-

पिण्ड-ब्रह्माण्डकी ऐक्यताके सम्बन्धमें भी यहीं विचार कर लेना ठीक रहेगा। बहुतेरे संप्रदायों और लेखकोंने तात्त्विक अथवा धर्मोंकी ऐक्यताकी खोज करनेके बजाय स्थूल ऐक्यता देखनेका प्रयत्न किया है। और फिर बाह्य जगत्में दिखायी देनेवाले सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र, पर्वत, नदी, समुद्र, वनस्पति, पशु, पक्षी आदिका शरीरके भिन्न भिन्न भागोंमें आरोपण करनेका प्रयत्न होता है, अथवा शरीरके भिन्न भिन्न भागोंके अप्रमेय संसारके भिन्न भिन्न पदार्थोंमें खोजे जाते हैं; जैसे कि सूर्य-चन्द्रके लिये विराट्की आँखों, नदियोंके लिये अंसकी नादियों, पर्वतोंके लिये हड्डियों अत्यादिकी कल्पना की जाती है। यह ऐक्यता बहुधा काल्पनिक है। अतः यह सिद्ध करनेकी आवश्यकता नहीं है। हाँ, यह ज्ञान अलगत्ता आवश्यक है कि शरीरमें हमें जिन तत्त्वों या धर्मोंका पता लगता है वही बाह्य ब्रह्माण्डमें भी काम करते पाये जा सकते हैं, और अतने ही की जरूरत भी है। इसके उपरान्त इस बातकी खोज या कल्पना करना गृथा है कि शरीरकी स्थूल वस्तुओंसे मिलती-जुलती कौन चीजें ब्रह्माण्डमें हैं अथवा ब्रह्माण्डकी स्थूल वस्तुओंसे मिलती-जुलती कौन कौनसी चीजें शरीरमें हैं।

वशताका जो अनुभव हमें होता है, उसे समाज-मानस जैसा नाम देकर सुननेवालेके मनपर ऐसा भाव अंकित किया जाता है कि जैसे प्रत्येक व्यक्तिकी स्वतंत्र मन है, वैसा ही सारे समाजके किसी केन्द्रमें स्थित पृथक् मन भी है।

अवतारवाद

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
 अम्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥
 परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
 धर्मं संस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥*

(गीता, अ० ४, ७-८)

अवतारवादके मूलमें मुख्य मान्यता नीचे लिखे अनुसार है :

जीवात्मासे भिन्न प्रकारका एक श्रीश्वरात्मा है; वह सर्वदा साधु-सन्तों व धर्मके प्रति पक्षपात तथा दुष्टों व अधर्मके प्रति बैर रखनेवाला है । वह हमेशा इस बातको देखता रहता है कि समाजमें कब व कैसे अधर्मका बल बढ़ता है; और जब धुसकी अपेक्षासे अधिक अधर्मकी मात्रा फैल जाती है, तब वह किसी प्रकार शरीर धारण करनेकी तैयारी करता है । जिस प्रकारका कार्य उसे करना है, उसी प्रकार वह अपना शरीर मनुष्य, पशु, पक्षी, आदि को भी योनिमें पैदा करता है । शरीर निर्माणसे लेकर उसके अन्त तकका अपना सारा कार्यक्रम वह पहलेसे निश्चित कर रखता है । वह श्रीश्वरात्मा अपनी मर्जीके माफिक प्रकृतिके नियमोंसे स्वतंत्र रह सकता है और अपने जीवनकी एक एक तकलीफको पहलेसे जानता है । फिर मामूली आदमी जिन सामाजिक, नैतिक आदि बन्धनोंको मानता है, उनसे वह परे होता है । और अपने अवतारके हेतुको सिद्ध करनेके लिये वह किसी भी साधनसे काम ले, तो भी अन्तसे उसे कोई दोष नहीं लगता ।

* हे अर्जुन, जब जब धर्मकी ग्लानि होती है और अधर्मका उत्कर्ष होता है, तब तब मैं अवतार लेता हूँ । साधुओंकी रक्षाके लिये और दुष्टोंके नाशके लिये, उसी तरह धर्मकी स्थापना करनेके लिये बार बार मैं जन्म लेता हूँ ।

जिसके सम्बन्धमें इस प्रकारकी मान्यता रखी जाती है, वह अवतार कहलाता है। यह धारणा एक अन्तिम और कट्टर अवतारवादीकी है। इसके कुछ अंशोंको आधुनिक अवतारवादी नहीं मानते। (देखिये — बंकिम बाबूका 'श्रीकृष्णचरित्र', तथा 'धर्मतत्त्व'।) लेकिन इस मान्यतामें बहुतसी भूलें हैं।

अदृश्यशोधन खण्डमें हमने प्रत्यगात्मा व परमात्माका विचार विस्तारके साथ किया है। फिर जीव व श्रीश्वर विषयक विचार पिछले परिच्छेदमें ही कर चुके हैं। उसमें यह समझाया गया है कि जीव-भाव व श्रीश्वर-भाव किस तरह एक ही सिक्केकी दो बाजू-जैसे हैं। इसके अलावा, जिसे हम जीवात्मा या प्रत्यगात्मा समझते हैं, उससे भिन्न किसी एक या अनेक श्रीश्वरात्माको मानना गलत है। इसके लिये अनुभवका आधार कहीं नहीं है। जन्म, मरण और जीवन कार्यके सम्बन्धमें हमारे प्रत्यगात्मासे अधिक स्वतंत्र, प्राकृतिक नियमोंसे परे, पहलेसे ही अपने जीवनका नक्शा बना रखने या जाननेवाला, अपने जीवन कार्यके सम्बन्धमें जीवात्मासे अधिक निश्चित संकल्प लेकर अवतार लेनेवाला कोई पुरुष भूतकालमें हो गया है, वर्तमानमें है, अथवा भविष्यमें होगा — यह खयाल गलत है।

परचित्त-प्रवेशके जो कुछ अनुभव होते हैं, उनके अलावा जीवात्मासे भिन्न प्रकारका कोई श्रीश्वरात्मा किसी जीवात्मामें थोड़े समयके लिये प्रवेश करता है या प्रकट होता है, यह मान्यता भी भ्रमपूर्ण है। और परचित्त-प्रवेशका माध्यम या वाहन बनना यह किसी भी प्रकारसे अभ्युदय-कारक नहीं है।

फिर यह धारणा भी गलत है कि इस तरह जो व्यक्ति अवतार माने गये हैं, उनके जीवन-कार्योंकी शुद्धाशुद्धता या योग्यायोग्यताकी सारा-सार विचारसे निश्चित की हुयी नीतिसे और मानवताके नियमोंसे जाँच-पड़ताल नहीं की जा सकती। उसके तो सब कर्म 'दिव्य' ही समझने चाहियें।

राम, कृष्ण, बुद्ध, महावीर, आसामसीह, महम्मद या कोई और व्यक्ति जीवात्मासे भिन्न प्रकारके किसी सत्त्व या तत्त्वसे उत्पन्न हुआ था यह मानना भूल है।

अवतारवाद .

अन्होंने जो कुछ किया वह पहलेसे ही निश्चित कर रखा था — जैसे कि रामने सीताहरण या रावण-वध, बुद्धने गृहयाग, कृष्णने शिशु-पालादिक राजा, कौरव, यादव आदिका संहार, ब्याघके द्वारा मृत्यु, आदि — यह मानना भी गलत है। रामने सीताके लिये जो शोक किया वह केवल अनुका नाटक ही था, कृष्णने यदि कुछ अपकर्म किये हों तो वे 'दिव्य' ही थे, सहजानन्द स्वामी या स्वामी रामदासने जो व्रत, तप, योगाभ्यास आदि किये वे स्वयं अपनी अश्वर-प्राप्ति सम्बन्धी व्याकुलतासे नहीं बल्कि श्रेयार्थियोंको मार्गदर्शन देनेके लिये ही किये — ये धारणायें भी गलत हैं।

वास्तविक बात यह है कि प्रत्येक जीवात्माके अन्दर सृष्टिमें कुछ न कुछ परिवर्तन करनेकी आकांक्षा — अश्वर्येच्छा — रहती है। यह अश्वर्येच्छा अच्छी भी हो सकती है और बुरी भी हो सकती है; परार्थी भी हो सकती है, स्वार्थी भी हो सकती है। अिनमें अधर्म व अन्यायका नाश करनेकी, दुष्टको दण्ड देनेकी, और धर्मको स्थापित करनेकी वासनायें अच्छी व परहितार्थी हैं; जरासंध या रावण, नीरो, सिकंदर, जैसेकी वासनायें दुष्ट और स्वार्थमयी हैं। पर हैं दोनों जीवात्माकी ही विभूतियाँ।

राम, कृष्ण, आदि पुरुषोंमें जो कोअी सच्चमुच हो गये हों, अन्हें दूसरे सब मनुष्योंकी तरह मनुष्य ही समझना चाहिये। हाँ, वे समर्थ थे, अश्वर्यवान थे, अउनकी अश्वर्येच्छा अ्रेष्ठ प्रकारकी, महान् आशयोंवाली थी। अपने समयके वे महान् अग्रणी थे। अिनमें कोअी विद्वान् थे, कोअी साधु पुरुष थे, कोअी अ्रेष्ठ धर्मज्ञ व नीतिज्ञ थे। शिवाजी, वार्शिग्टन, गैरीबाडी आदि जैसे वर्तमान समयके अपने अपने देश या जातिके अ्युद्धारक माने जाते हैं, वैसे ही अउनमेंसे कुछ अपने समयके बड़े राष्ट्रोद्धारक थे। अउनके जन्म-कर्मके सम्बन्धमें अिससे अधिक 'दिव्यता' मानना भूल है।

वार्शिग्टन व गैरीबाडीको अउनके देशवासियोंने अीश्वरावतारका पद तो नहीं दिया, फिर भी अमेरिका व अिटलीकी जनता दोनोंके लिये बहुत आदर-भाव रखती है और लगभग अन्हें पूजती है। शिवाजीको महाराष्ट्रीयोंके सिवा हिन्दुस्तानके दूसरे लोग अवतार-पद न देते अुअे भी अत्यन्त आदरभावसे प्रायः पूजते हैं। हमारे देशकी भूतकालीन अयवा

वर्तमानकालीन विभूतियोंके प्रति अितना आदर-भाव रखना अुचित है । जिससे अधिककी आवश्यकता नहीं । अिनके चारित्रमें यदि कोअी भूल या दूषण भी मालूम हों, तो अुनमें दिव्यताका आरोपण करनेकी आवश्यकता नहीं । अिससे अधिक दिव्य शोभा अिनके नामके आसपास खड़ी करके, अिनको काल्पनिक पदपर चढ़ाकर, अिनकी कृत्रिम पूजा करनेसे मनुष्य या समाजको अपने अभ्युदयकी सिद्धिमें कोअी खास लाभ होता नहीं दिखाअी देता; हाँ, हानि अलवत्ता बहुतेरी है ।

चूँकि हिन्दू प्रजाका मानस ऐसी मान्यताओंको स्वीकार करनेके लिये तैयार रहता है, अिसलिये जिन लोगोंका स्वार्थ ऐसी मान्यताओंको जँचानेमें रहता है, वे अुसके मानस पर ऐसी भुरकी बारबार डालते ही रहते हैं और भोली-भाली जनता अुनके चकमेमें आ जाती है । अिसका अुपयोग पन्थ-प्रवर्तनमें तथा राजनीतिमें विशेष करके होता है । लगभग प्रत्येक सम्प्रदाय-प्रवर्तक अेक या दूसरी पीढ़ीमें अीश्वरावतार बन जाता है । यहाँ तक कि वे अवतारके भी अवतारी थे,—राम व कृष्ण जिनके परिचारक माने जायें अैसे — ऐसी धारणा दृढ़मूल होने लगती है । महाराष्ट्रमें शिवाजी लगभग अीश्वर पदपर प्रतिष्ठित हो गये हैं और अुनकी मूर्तिपूजा शुरू हो गअी है । कुछ समय पहले लोकमान्य तिलक भी अुसी रीतिको प्राप्त करते दिखाअी देते थे, और गांधीजीके लिये भी ऐसी ही सम्भावना दीखती है । जो लोग अैसा करते हैं वे अपनी जाति या समाजकी और — शुरूमें नहीं तो आगे जाकर — खुद अपनी भी अबुद्धिकी ही पुष्टि और वृद्धि करते हैं । अिसमें कल्याण नहीं है ।

फिर, अिन धारणाओंसे तत्त्वज्ञानमें काल्पनिक सिद्धान्त तथा ध्येयके विषयमें भ्रम अुत्पन्न होते हैं । अुदाहरण—राम, कृष्ण आदिके साक्षात् दर्शन करनेकी अभिलाषा । और फिर यदि कहीं अैसा कुछ दिखाअी दे, तो अुस अनुभवका वास्तविक स्वरूप समझनेकी असमर्थता भी अुसमेंसे अुत्पन्न होती है ।

अिसके अलावा अिस तरहकी धारणायें अैसी मूढ़ अभिलाषायें भी अुत्पन्न करती हैं कि कोअी दूसरा आकर हमारा अुद्धार कर जायगा । और —

निर्गुण और गुणातीत

‘कहो नाथ, अब कौल मुताबिक आवोगे कब हों ?’
 — ऐसी पुकार मचानेकी आदत पड़ जाती है।
 फिर भूतकालीन विभूतियोंके सम्बन्धमें जो गलत धारणा हमारी हो जाती है, उससे हमारे समर्थकी विभूतियोंको जानने या समझनेकी भी हमारी शक्ति कम हो जाती है और ‘जीते जी न रोटी, मरे पीछे श्राद्ध’ की तरह ही हमारी मनोरचना हो जाती है।*

१९

निर्गुण और गुणातीत

वेदान्तके ये दो शब्द भी समुत्पत्तियोंको चक्करमें डालते हैं। वेदान्तने आत्माको निर्गुण बताया है, क्योंकि वह सुख-दुःख, हर्ष-शोक, पुण्य-पाप, चर्मार्घर्म, न्याय-अन्याय, दया-क्रूरता आदि सब विरोधीभावोंसे परे है; परस्पर विरोधी भावनाओंका भी आधार है; और विरोधी भावोंमें भी आत्मा एक-रूप व सतत मालूम पड़ता है। जिससे कभी साधक यह कल्पना करते हैं कि चित्तको आत्माके रंगमें रंग देनेके लिये निर्गुण-दशाको प्राप्त करना चाहिये। अर्थात् आत्माकी दृष्टिसे न्याय-अन्याय, दया-क्रूरता, संयम-स्वच्छन्द, ये सभी एकसे हैं और ऐसी मेद-दृष्टि मनकी कल्पना है। अतएव अतः कल्पनाओंको छोड़ देना चाहिये।

एक पक्ष अिनके त्यागके लिये सात्त्विक दिवांसी देनेवाले तमोगुणका आश्रय लेता है। वह जिस तरह हो सके भावनाओंके विषयमें जड़ता धारण करता जाता है; दया आदि भावोंसे प्रेरित कर्मोंको अज्ञानका परिणाम मानकर वह सब कर्तव्योंसे दूर रहकर जिस तरह व्यवहार करता है मानो दुनियाके साथ उसका कोई नाता नहीं है। वाज लोग अिनसे भी आगे जाकर अगोरी-वृत्ति धारण करते हैं। विवेक-बुद्धिमें सापेक्षता

* जिस विषयका एक खुलासा लेखकी ‘गीता-मन्यन’ पुस्तकके चौथे अध्यायमें देनेका प्रयत्न किया गया है। यह मान्यता साम्प्रदायिक ही है यह ध्यानमें रखना चाहिये। जिस कहावतका मतलब यह है कि एक प्राणी जिन्दा हो, तबतक उसके गुणोंकी कोभी कद्र न करें, और मरनेके बाद उसका गुणानुवाद करके शोक करें।

और भेद-दृष्टि है और आत्मा तो निर्गुण व निरपेक्ष है, ऐसा विचार करके वे विवेक-बुद्धिको ही तिलांजलि दे देते हैं। और यह समझकर कि जड़त्व आत्माके समीपकी स्थिति है, वे दिन व दिन जड़ दशाकी तरफ झुकते जाते हैं।

दूसरा पक्ष इससे भी भयंकर है। 'जो कुछ शुभ-अशुभ होता है, वह सब आत्माके ही द्वारा या कारणसे होता है और सबका कारक हेतु होता हुआ भी सूर्यकी तरह वह अलित रहता है।' इसका अर्थ वह यों करता है कि शुभाशुभके सब विचारोंको छोड़कर जिस समय जो अूर्मि उठ पड़े वह ब्रह्मरूप ही है, ऐसा दृढ़ निश्चय करके स्वर विहार करनेमें हर्ज नहीं। समाजमें पाखण्ड व अनाचार फैलानेवाला यही वर्ग है।

दुर्भाग्यसे हमारे शास्त्रकारोंने पूरा विवेक किये बिना ऐसे जड़ व स्वच्छन्दी पुरुषोंके वर्गोंको मान्यता दे दी है। और उसके लिये कृष्णको कमी अनुचित आचरण न करनेवाला और आदर्श धर्म-परायण पुरुष बतानेके बजाय उनको पूर्णताका भाव हृदय पर अंकित करनेके लिये उन्हें विविध प्रकारके असत्य, अधर्म व स्वच्छन्द आचरण करनेवाला चित्रित किया है; और फिर उनमें उनकी निर्लेपता दिखानेका प्रयत्न किया है। इस तरह उस महात्माके चरित्रको हलकेसे हलका चित्रित करके देशके सामने गलत आदर्श उपस्थित किया है। फिर शास्त्रकारोंने यह खुला परवाना दे दिया है कि ब्रह्मनिष्ठ माना जानेवाला पुरुष चाहे जैसा व्यवहार कर सकता है। योगवासिष्ठके लेखकने स्वच्छन्दी, आसुरी, राक्षसी सब प्रकारके ब्रह्मनिष्ठोंके चरित्र काव्यशास्त्रके विविध अलंकारोंसे सजाकर चित्रित किये हैं और वेदान्तदर्शनको गलत मार्गपर चढ़ानेमें हिस्सा लिया है, और फिर यह सारा ग्रन्थ वाल्मीकिके नामपर रचकर उसकी प्रामाणिकता स्थापित करनेका प्रयत्न किया है। और यह भी दुर्भाग्यकी बात है कि वेदान्तियोंमें इस ग्रन्थकी प्रतिष्ठा अतिशय है। एक दूसरे ग्रन्थमें कहा गया है कि जब तक शुभ-अशुभ, न्याय-अन्याय, योग्य-अयोग्यका विचार साधकको स्पर्श कर सकता है, तब तक उसके लिंग देहका अभिमान नहीं छूट, वह गुणातीत नहीं हुआ !

निर्गुण और गुणातीत

अन भ्रान्तियोंके मूलमें यह गलत विचार तो है ही कि ब्रह्मत्व
ध्यासका विषय है। परन्तु इसके अलावा निर्गुण व गुणातीत शब्दोंके
अर्थके सम्बन्धमें भ्रामक कल्पनावें भी हैं।

मेरी रायमें यदि आत्माके लिये निर्गुणकी जगह सर्वगुणाश्रय,
सर्वगुणबीज जैसे शब्दोंका प्रयोग हुआ होता, तो अधिक यथार्थ होता।
विद्युत्-शक्ति चाहे मनुष्यका वध करनेवाले यन्त्रमें डाल दी जाय चाहे
अुसे जीवन-दान देनेवाले यन्त्रमें, दोनोंमें वह अलित रहती है और दोनों
प्रकारके कमौका प्रेरक बल बढ़ हो सकती है। इसी तरह आत्मा सब
शुभाशुभ कमौ, संकल्पों और जीवनका आश्रय होकर पात्रानुसार प्रेरक-बल
हो, तो इसमें कोसी आश्चर्यकी बात नहीं है। वेदान्तका यह सिद्धान्त
है कि आत्माके सिवा दूसरा कोसी तत्त्व ही नहीं है, अतएव अुसे
सर्वगुणाश्रय या सर्वगुणबीज कहना अधिक अुचित है।

परन्तु यदि निर्गुण शब्द ही काममें लाना हो, तो फिर चित और
आत्माका भेद ध्यानमें रखना चाहिये। आत्मा भले ही निर्गुण व
अलित हो, परन्तु चित तो सदैव सगुण ही हो सकता है और पूर्वोक्त
निर्गुणताकी ओर किसी भी तरहके प्रयाससे चित निर्गुण नहीं हो सकता,
बल्कि तामस या राजस होगा। चितका अुचित अम्युदय निर्गुणके प्रति
नहीं बल्कि गुणातीतताके प्रति हो सकता है, और यही साधकका ध्येय
हो सकता है।

परन्तु गुणातीतताका अर्थ स्वच्छन्दता नहीं, विवेकबुद्धिको तिलांजलि
नहीं, बल्कि प्रयत्नपूर्वक की गयी सत्त्व-संशुद्धिके फल-स्वरूप गुणों व
स्वभावकी ऐसी दृढ़ता है कि जिसका अभिमान हमें न हो। मनुष्य
चलना जानता है, परन्तु क्या कभी अुसे इसका अभिमान होता है ?
जो बार-बार प्रवास करता है, अुसे इस बातका अभिमान नहीं होता कि
मैं बहुत बार रेलमें बैठा हूँ; क्योंकि अुसे इस बातकी आदत पड़ जाती
है। इसी प्रकार हमारे सद्गुणों, कर्तृत्वशक्ति, विभूतियों, मर्यादा आदि
विषयक निरभिमानतामें गुणातीतताका निवास है। यह जाहिर है कि
मनुष्य अपने सत्कमौ या अपकमौके प्रति निरहंकार नहीं रह सकता।

जो भूलें हो चुकी हैं या हो रही हैं, उनके विषयमें अदम्भ और अदम्भके लिये निरभिमानता (मनमें बढ़पनका अभाव), अपने ज्ञान, कर्म, या अच्छा, अपने सत्कर्म या विवेक-बुद्धि सबमें निरभिमान स्थिति गुणातीतताका लक्षण है। हो सकता है कि वह अपनी विशेषताओं या परिमिततासे अनजान न हो, परन्तु यदि उसमें वह केवल मनुष्यताके अलावा और कुछ न मानता हो, तो उसका प्रयाण गुणातीतताकी ओर है।

२०

‘सबमें मैं’ और ‘सबमें राम’

एक भक्त कविकी साखी है :

जब मैं था तब राम नहीं, अब राम हैं, हम नाहिं । .

प्रेम गली अति सौकरी, तामें दो न समाहिं ॥

असका आशय तो यह है कि सारे विश्वमें एक ही चैतन्य शक्ति निवास करती है। हमें अपने अन्दर जिस चैतन्यका अनुभव होता है तथा विश्वमें जो चैतन्य दिखायी देता है, उन दोनोंमें एकता है; और उस चैतन्यकी दृष्टिसे देखें, तो हम खुद भी विश्वके एक दृश्य पदार्थके सिवा कुछ नहीं हैं। और चैतन्यको ‘मैं’ या ‘तू’ अिनमेंसे किसी भी सर्वनामके द्वारा सम्बोधित नहीं किया जा सकता।

बुद्धिकी ऐसी प्रतीति होनेके कारण प्रत्येक साधक अिनमेंसे किसी न किसी भावनाका ध्यास करनेका प्रयत्न करता है—‘मैं ही सर्वत्र हूँ, विश्वमें जो कुछ है सो मैं ही हूँ’, ‘भूतकालमें जो कोअी हो गये हैं वे भी मैं ही हूँ’, ‘भविष्यमें जो होनेवाले हैं वह भी मैं ही हूँ’ अथवा ‘मैं तो कुछ नहीं हूँ—जो कुछ है सो परमात्मा ही है।’ किन्तु जन्मभर ऐसे ध्यासका यत्न करते रहने पर भी ऐसी स्थिति नहीं आ सकती, जिसमें अपने परिचित ‘मैं-पन’का स्फुरण न हो। अेकनाथ, अखो जैसे बड़े बड़े कवियोंने अपने लेखोंमें बार बार कहा है कि अेकनाथ,

‘सबमें मैं’ और ‘सबमें राम’

अबो जैसी कोअी चीज संसारमें नहीं है, वे यह लिख नहीं रहे हैं, बल्कि वह परमात्मा ही लिखवाता है, जिसे ‘मैं-पन’ छू तक नहीं गया है — और ऐसा बार बार कह कर अपनेमें स्फुरित विशिष्ट अस्तित्वके मानको भूलनेका मिथ्या प्रयत्न किया है। ‘मिथ्या प्रयत्न’ का प्रयोग मैंने अिनके प्रति अनादार-भावसे नहीं किया है, बल्कि आशय यह है कि ऐसा प्रयत्न सफल होना अशक्य है।

पर हकीकत यह है कि हमारा यह मान कि हमारे अन्दर स्फुरित चैतन्यके साथ हमारी अेकता है और हमारे अन्दर व्यक्तित्व है, ऐसा भ्रमयुक्त नहीं है जिसे हम भूल सकते हैं, और जिससे हमारा अपने मनको यह समझानेका प्रयत्न सफल हो सके कि ‘मैं हूँ ही नहीं।’ दूसरी ओर हमारे शरीरसे बाहर जगत्में जो चैतन्य हमें व्याप्त प्रतीत होता है, वह तत्त्वतः अिस अन्तर्यामी चैतन्यके साथ अेकरूप है; फिर भी हम अिस अेकताका अनुभव, प्रत्येक चैतन्यकी तरह, नहीं हो सकता। अतएव हम चित्तको यह मनवानेका प्रयत्न तो करते हैं कि ‘मैं सारा विश्व हूँ’, परन्तु चित्तको ऐसा अनुभव न होनेके कारण यह प्रयत्न पंगु ही हो रहता है। यह सच है कि चैतन्य सर्वत्र अेकरूप परिपूर्ण है, परन्तु चित्त व चैतन्य दोनों अेक नहीं हैं और चित्त चाहे कितना ही व्यापक हो जाय तो भी आखिर वह परिमित ही है; दूसरे शब्दोंमें कहें तो चित्तके परिमित होनेके कारण वह चैतन्यके अेक अमुक प्रदेशके साथ ही सम्बन्ध बाँध सकता है। जो सर्वत्र व्याप्त है वह चित्तसे व्यक्तित्वके दृष्टिसे विचार करनेका परिणाम है। परन्तु कोअी पुरुष चित्तसे अन्वित हुआ बिना ज्ञाता नहीं हो सकता। अतः साधक जब यह कहता है कि ‘मैं ही सब कुछ हूँ’ तब अुसके ‘मैं’ कहनेमें ही अुसके विशिष्ट चित्तके साथ जो अन्वय दर्शित हो जाता है, अुसे वह भूलनेकी कोशिश करता है। और यह प्रयत्न तब तक सफल नहीं हो सकता, जब तक कि अुसका चित्त-भ्रम ही न हो जाय।

सत्यका सम्बन्ध या स्वरूप जैसा हो वैसा ही अुसे समझ लेनेमें सन्तोष माननेकी जगह किसी अधिक भव्य या रम्य कल्पनाके प्रदेशमें विहार करनेके मोहसे कृत्रिम भाषा और कृत्रिम तत्त्ववाद अुत्पन्न होते हैं।

और साधक उसके शिकार हो जाते हैं। उदाहरण — स्वामी रामतीर्थके भाषा प्रयोगमें 'राम' शब्दको 'मैं' यह अेक नवीन अर्थ मिलनेके अलावा और कुछ हासिल नहीं हुआ। फिर भी उसका अनुकरण करनेके प्रलोभनमें कितने ही लोग पड़ जाते हैं।*

* खेदके साथ कहना पड़ता है कि श्री अरविन्द घोषने भी कृत्रिम भाषा बनानेमें कुछ हाथ बँटाया है। उनके अेक पत्रसे नीचे लिखा अंश नमूनेके तौरपर देता हूँ। उसके साथ ही उसी भावको सादी और अधिक नम्र भाषामें किस तरह व्यक्त किया जा सकता था, यह भी दिखा दिया है —

मूल

मुझे बिस बातमें लेशमात्र सन्देह नहीं है कि जब यह सिद्धि प्राप्त हो जायगी, तब भगवान् मेरे द्वारा अन्य लोगोंको अल्प परिश्रममें ही विज्ञान सिद्धि दे देगा। जब बैसा होगा तभी मेरे वास्तविक कार्यको शुरुआत होगी। मैं कर्म-सिद्धिके लिअे अधीर नहीं हूँ। क्योंकि जो कुछ होनहार है, वह भगवान् के निर्दिष्ट समयमें ही होकर रहेगा, उससे पहले किसी प्रकार नहीं हो सकता। मैं बिस बातको अच्छी तरह जानता हूँ और बिसी लिअे किसी सुगम मनुष्यकी तरह दौड़ कर धुद 'अहम्'की शक्तिके द्वारा कर्मक्षेत्रमें कूद पड़नेकी प्रवृत्ति मेरी कभी नहीं हुयी, अब भी नहीं होती है, और होनेकी भी नहीं। यह भी सम्भव है कि कर्म-सिद्धि न हो हो, तो भी मैं अपने धैर्यको छोड़नेवाला नहीं हूँ। क्योंकि यह कर्म भगवान् का है, मेरा नहीं। मैं अब दूसरे किसीके भी आह्वानको नहीं सुनूँगा, बल्कि भगवान् जिस रास्ते ले जायगा, उसी रास्ते चलूँगा।

रूपान्तर

यदि मुझे (प्रस्तुत अभ्यासमें) सफलता मिली, तो उसका लाभ दूसरे व्यक्तियोंको भी अवश्य ही मिलेगा, जिससे उनको यह विज्ञान-सिद्धि अल्प परिश्रममें प्राप्त हो जाय। बिस अभ्यासकी पूर्तिके बाद ही मेरे वास्तविक कार्यको शुरुआत होगी। मैं नहीं कह सकता कि वह कब होगी। परन्तु तब तक मैं कर्म-सिद्धिके लिअे अधीर नहीं हूँ। क्योंकि मैं यह अच्छी तरह जानता हूँ कि उस सिद्धि-प्राप्तिके पहले मेरा कार्य सफल नहीं होगा। अतः उससे पहले ही कर्मक्षेत्रमें कूद पड़ना बिल्कुल पागलपन होगा। बैसा अविचारो काम मुझसे नहीं हो सकेगा। कदाचित् कर्म-सिद्धि न भी हो, तो मैं धीरज नहीं छोड़ बैठूँगा। क्योंकि मेरा विश्वास है कि मेरा संकल्प सत्य है और बिसलिअे योग्य समयपर वह अवश्य फल देगा। संक्षेपमें, जब तक मेरी विवेक-बुद्धिको प्रतीति न हो जाय, तब तक केवल दूसरोंके आह्वानके वशीभूत हो कार्यक्षेत्रमें पड़ना मुझे शोभा न देगा।

यही बात आत्मसमर्पण या ब्रह्मार्पणकी भावनापर लागू होती है, जो जुदा जुदा रूपोंमें समय समयपर उत्पन्न होती रहती है। प्रत्येक मनुष्यको यह अनुभव होता है कि चित्तमें परस्पर विरोधी संस्कार जाग्रत होते रहते हैं; अ एक तो मोह या टेवसे उत्पन्न संस्कार और दूसरे विवेक-बुद्धिसे उत्पन्न उसे तोड़नेवाले संस्कार। जब तक पहले प्रकारके संस्कारोंपर विजय प्राप्त न कर ली जाय, तब तक चित्तको अधिक समय तक शान्ति मिलना अशक्य है। परन्तु जिस क्षणके दरमियान साधकके मनमें अपनी साधना शिथिल करनेका मोह उत्पन्न हो जाता है। ऐसे समय उसे ऊपर लिखे जैसे वादोंका आश्रय ले लेना अनुकूल मालूम होता है। वह ऐसी भावनायें करके अपनेको धोखा देनेका यत्न करता है — ‘सद्बुद्धि या दुर्बुद्धि जो कुछ है, सब भगवानकी लीला या माया है; मैं तो कुछ हूँ ही नहीं (अथवा मैं तो केवल एक कठपुतली हूँ, और भगवान मेरा सुत्रधार है।); वह दुर्बुद्धि जगाना चाहे तो दुर्बुद्धि जगावे, सद्बुद्धि पैदा करना चाहे तो सद्बुद्धि पैदा करे।’ अथवा ‘सद्बुद्धि और दुर्बुद्धि दोनोंसे मैं परे हूँ; ये तो चित्तकी वृत्तियाँ हैं; और मैं तो चित्त हूँ नहीं कि जिससे मुझे दुःखी होना पड़े। चित्तका किया चित्त भोग लेगा।’ अब जिन साधकोंको सच्ची व्याकुलता है, वे जिस धोखा-धड़ीसे उत्पन्न समाधान अधिक समय तक अनुभव नहीं कर सकते; लेकिन बाज साधक जिसमेंसे एक प्रकारकी सुखालस वृत्ति अपनेमें पोषित करते हैं।

यह सच है कि जो कुछ होता है वह चैतन्यकी बदौलत ही और यह भी सत्य है कि साधक भी वह चैतन्य ही है; परन्तु जब साधक ऐसी विचार श्रेणीका आश्रय लेता है, तब यह बात याद रखनी चाहिये कि उस समय उसका अहंकार चित्तके साथ अन्वित हुआ बिना नहीं रहता। दूसरे, यह बात भी नहीं भूलना चाहिये कि विवेक-बुद्धिके संस्कारके कारण दुर्बुद्धिके खिलाफ बगावत मचाकर उसे स्तम्भित कर देनेवाली जो वृत्ति उठती है, वह भी चैतन्यके ही कारण है। और इसलिये यह याद रखना जरूरी है कि जो यह मान लेनेकी अिच्छा होती है कि सुखालसके अनुकूल वृत्ति तो भगवानकी अथवा चित्तकी है और

मैं उससे अलग हूँ, तथा विवेक-बुद्धिके संस्कारकी वृत्ति मानो अविद्या-जन्य है, वह धोखा देनेवाली है। वस्तुतः जैसे दीपकको उसकी किरणोंसे अलग समझ तो सकते हैं पर कर नहीं सकते, इसी तरह चैतन्यको चित्तसे अलग समझ सकते हैं परन्तु कर नहीं सकते; और इसलिये चित्त-शुद्धिका प्रयत्न भी कभी शिथिल नहीं किया जा सकता।

अहंकार अ एक ऐसा धर्म है, जो घटते-बढ़ते व रूपान्तर पाते रहते हुये भी अविनाशी है। गीताकी भाषामें कहें तो वह परमात्माकी स्वभावभूत प्रकृतियोंमेंसे एक है। इसका मर्म न समझनेके कारण ही अहंकारके नाशके सम्बन्धमें विचित्र कल्पनायें उत्पन्न हुई हैं। इस सिलसिलेमें सांख्य-सूत्रोंमें विवेचित अहंकार-प्रकरणको पढ़लेनेका अनुरोध पाठकोंसे है, जिससे वे इसका तात्पर्य ठीक ठीक समझ सकें।

२१

मायावाद

मायावाद द्वारा निर्मित माया जितनी दुस्तर है, उतनी यह जगत्की माया शायद ही दुस्तर हो। इस वादके समझनेमें एक ऐसी पहली उत्पन्न हो जाती है, जो प्रायः प्रत्येक साधकको बहुत समय तक चक्करमें डाले रखती होगी और जिसका कोअी समाधानकारक स्पष्टीकरण मिलता हो नहीं। इस वादका कहना है कि आत्मा स्वतः ज्ञानरूप व मुक्त है, लेकिन अज्ञानके कारण वह बन्धनमें पड़ता है। इसपर साधक पूछता है कि 'यह अज्ञान कहाँसे आया?' तो वादी उत्तर देता है — 'मायाकी बदौलत'। फिर साधक पूछता है — 'माया क्या चीज है? वह कहाँसे आयी?' तो वादी कहता है — 'भायी, माया कोअी भावरूप पदार्थ ही नहीं है, उसका तो नाम ही अविद्या है। — जो है ही नहीं, वह आवेगी कहाँसे! वह तो मिथ्या भासित होती है।' तब साधकका सवाल होता है — 'यदि है नहीं तो फिर भासित किस तरह होती है?' वादीका उत्तर होता है — 'अनादि कालके अज्ञानके कारण!'

वेचारे साधकका जिस अन्तरसे कुछ भी समाधान नहीं होता; परन्तु वह शास्त्रोंपर भ्रष्टा रखकर व अपनेको जिस तरह दोषी समझ कर कि जिसका मर्म समझमें न आनेका कारण खुद मेरा ही अज्ञान है, मैं अभी मायामें फँसा हुआ हूँ, जैसे उपाय करता है कि जिनसे जगत्का यह भास किसी तरह चला जाय । अन्तको अेक बार भी यदि मनको निश्चेष्ट कर जगत्का भान हटा सका, तो वह समझ लेता है कि अब अनादि कालका अज्ञान मिट गया । फिर जब वापिस जगत्का भान होता है तब फिर चक्करमें पड़ता है सही, लेकिन वह जिस समझका आश्रय लेकर संतोष मान लेता है — 'यह अवशिष्ट प्रारब्धकी बदौलत है, कुम्हारका चाक जैसे घक्का बंद होनेके बाद भी चलता रहता है उसी तरह पूर्वगति जिसका कारण है ।' फिर, वह इसी वादका प्रवचन करता फिरता है । लेकिन अभी तक जिस बातका समुचित स्पष्टीकरण हाथ नहीं लगा कि ज्ञान-रूपी आत्मामें यह अज्ञान आया कहाँसे ? और न होते हुए भी भासित होनेवाली माया आखिर क्या है ? — सिवा इसके कि वह अनादि व अनिर्वचनीय है । किन्तु 'अनादि व अनिर्वचनीय' का अर्थ यहाँ अितना ही हो सकता है कि जिस विषयमें हमारी बुद्धि अभी पहुँच नहीं सकी है ।

जो 'नहीं है' अथवा मायामें 'नियमाधीनता' को माने बिना तो मायावादीकी भी गति नहीं है । उसे भी 'व्यवहारके लिये' तो पंचीकरण मानना ही पड़ता है ।* अर्थात् यह जगत् यदि केवल भास ही हो, तो भी वह कोअी झुटपटांग व अण्टसण्ट भास नहीं है ।

मायावादके मूलमें वास्तविक अवलोकन तो अितना ही है — (१) हमें जगत् या देहका भान तभी होता है, जब मनका व्यापार जारी रहता हो; (२) जगत् हमें कैसा दिखायी देता है, यह हमारी मनोदशापर भी अवलम्बित है; और जिसलिये हम जगत्के पदार्थोंको जिन नाम-रूपोंसे

योगवासिष्ठमें, यह सिद्ध करनेके लिये कि मायामें किसी प्रकारका नियम ही नहीं है, यह बतानेका प्रयत्न किया है कि पृथ्वीमेंसे आकाश, जलमेंसे तेज निकल आवे अथवा क्रमविहीन सृष्टियाँ भी हैं, जिन्हें योगी लोग देख सकते हैं । किन्तु यह अेक योगवासिष्ठकारकी माया ही है ।

पहचानते हैं, वे उनके वास्तविक नाम-रूप हैं यह बात हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते; और (३) मन या जगत्के मूलमें यदि कोई स्थिर तत्त्व हो, तो वह सत्तामात्र चैतन्य तत्त्व ही है।

परन्तु इस अवलोकनका अर्थ अितना हो हुआ कि यदि हमारी आँखोंका व्यापार बन्द हो जाय तो जिस तरह हमें रंग व रूपका भान नहीं हो सकता, उसी तरह मनके व्यापारके बिना खुद हमारे अस्तित्वसे लेकर संसार तकके किसी भी पदार्थ या भावका भान नहीं हो सकता। ज्ञातापन प्राप्त करनेके लिये मन एक आवश्यक साधन है। मनका व्यापार जैसे जैसे अधिक विकसित व शुद्ध होता जाता है, त्यों त्यों ज्ञातापन अधिक स्पष्ट होता जाता है और उसके द्वारा प्राप्त अनुभव अधिक सूक्ष्म और तलस्पर्शी होता जाता है — सो आखिर यहाँ तक कि वह अपने व जगत्के अस्तित्वके मूलमें स्थित चैतन्य सत्ताको भी समझ सकता है। यह सच है कि जो कुछ ज्ञान हममें जाग्रत होता है (उठता है), वह एक दृष्टिसे कल्पना ही है। फिर भी इस कल्पनाके मूलमें जितना नियमावलोकन है, जिस अंश तक एककी कल्पना दूसरोंकी कल्पनाओंके साथ मिल जाती है, जहाँ तक एकको होनेवाली प्रतीतियाँ वह दूसरोंको कह सकता है और जिस हद तक उस कल्पनाकी अवगणना करनेसे व्यवहार चल नहीं सकता, उस अंश तक यह माने बिना नहीं चल सकता कि संसार जैसी कोई चीज जल्द है, उसमें कुछ नियमाधीन क्रियायें चलती हैं, कुछ नियमोंके अनुसार ही उसकी प्रतीति होती है और वह गन्धर्वनगर या मृगजल जैसी या रज्जु-सर्पकी तरह या 'नक्को नक्को राजकी कथा'* की तरह कोरी कल्पना ही नहीं है। यह कहनेके बजाय कि जगत् जो दिखायी देता है सो हमारी अज्ञान-जन्य कल्पनाके कारण है, यह कहना ज्यादा उचित है कि जगत् है जिसलिये दिखायी देता है; और यदि हम समनस्क हों तो हमें उसकी प्रतीति होती है

* वेदान्तकी पुस्तकोंमें सृष्टिका मिय्यात्व बतानेके लिये एक कथा कही जाती है: एक था नक्को नक्को राजा। उसके थे तीन लड़के; उनमेंसे दो तो जन्मे ही नहीं थे व तीसरेकी बात ही गलत थी; उन्होंने तीन गौं बसाये थे। उनमें दो तो खाली ही थे और तीसरा बसा ही नहीं था . . . वगैरा।

मायावाद

और ज्यों ज्यों हमारा मन अधिक शुद्ध और अम्युदित होता है, त्यों त्यों उस प्रतीतिका स्वरूप अधिक सूक्ष्म और तलस्पर्शी होता जाता है।

यह एक दूसरी बात है कि मनको एक केन्द्रपर लाना - जरूरी है। और जब हम ऐसा करते हैं तब वह केन्द्र अतना सूक्ष्म हो जाता है कि उसका व्यापार ठीक उसी तरह दिखायी नहीं पड़ता, जैसे कि अणुके सदृश वस्तुको सूक्ष्मदर्शक यन्त्रके बिना हम नहीं देख सकते। परन्तु उस समय अत्यन्त सूक्ष्म होनेके कारण ही वह मन अत्यन्त बलवान् व तलस्पर्शी होता है। इसमें मनकी प्रज्ञता अधिक है, कम नहीं। किन्तु मनोव्यापार ही तो ज्ञानका साधन है, उसका व्यापार अज्ञान नहीं है। मनकी शुद्धि व विकासकी न्यूनताके कारण हो सकता है कि वह ज्ञान स्थूल या भ्रम-युक्त हो, परन्तु है तो वह ज्ञान ही, ज्ञानका अभाव — जड़ता — अज्ञान नहीं है।

जो ज्ञात हमें दिखायी देता है, वह किसी जादूगरके खेल जैसा नहीं है कि 'फू' करनेसे बुढ़ जाय। उसके स्वरूप-विषयक हमारी कल्पना भले ही गलत हो, परन्तु उसके लिये उसका जो हमारा एक मात्र साधन है, अर्थात् मन, उसे ही हमें अधिक शुद्ध और सूक्ष्म करना चाहिये। जिन जिनको आत्म-प्रतीति हुई है, उन्हें किसी तरीकेसे हुई है। यही आश्चर्य है कि सन्तोंने खुद सूक्ष्म प्रज्ञावान् होते हुए भी अशुद्ध मनस्कताको अज्ञानका कारण बतानेके बजाय ऐसा उपदेश किया है कि 'अमनस्क हो ओ, क्योंकि समनस्कता ही अज्ञान है !'

यस्तु विशानवान्मवति समनस्कः सदा शुचिः ।
स तु तत्पदमाप्नोति ॥

अेषु सर्वेषु भूतेषु गृह्णात्मा न प्रकाशते ।

दृश्यते त्वग्रयया बुद्धया सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः ॥

(कठोपनिषद्)

जो विशानयुक्त, समनस्क, और सदा पवित्र है, वह उस पदको प्राप्त करता है। $\times \times \times$ अिन सब भूतोंमें गृह्णरूपसे रहा आत्मा प्रकट दिखायी नहीं पड़ता; परन्तु कुशाग्र व सूक्ष्म बुद्धिसे सूक्ष्मदर्शी लोग उसे जान सकते हैं।

लीलावाद

साधकको अलक्ष्मणमें डालनेवाला यह एक और शब्दजाल है। एक ओरसे यह कहा जाता है कि 'यह सारी दुनिया भगवान्ने खेलमें (लीलया) अपनेमेंसे रची है और यह सब कुछ भगवद्रूप ही है;' और दूसरी ओरसे उसे यों डराया जाता है कि—'भगवान्का भजन करके अपने मनुष्य-जन्मको सार्थक कर डाल। यह मनुष्य-जन्म बार बार नहीं मिलता। एक बार फिजूल चला गया, तो फिर तुझे अपने कर्मानुसार कीड़े, कुत्ते या न जाने किन किन योनियोंमें भटकना पड़ेगा।' अथवा एक ओर यह कहा जाता है कि 'भगवान् सूत्रधार है और तू उसके हाथकी कठपुतली है' और दूसरी ओर बताया जाता है कि 'भगवान् तो केवल कर्मफलप्रदाता है, अपने कर्मोंके लिये तू खुद ही जिम्मेवार है।'।

बेचारा साधक अिन परस्पर विरोधी वचनोंमें मेल नहीं बैठ सकता। और कभी बार उसके मनमें यह खयाल अुठता है कि 'भगवान्की यह कैसी स्वच्छन्दता है, जिसकी बदौलत हमें ये सब व्ययायें भुगतनी पड़ती है।' अिस अलक्ष्मणका समाधान करनेके लिये उसे बताया जाता है कि 'तू अपने मैं-पनको छोड़कर भगवद्दृष्टिसे देख। फिर न कहीं सुख दिखायी देगा, न दुःख।' साधक तत्त्वज्ञानकी दृष्टिसे ऐसी प्रतीति करनेका थोड़ी देर प्रयत्न करता है; पर जब वह व्याकुलता व दुःखका असह्य भार बराबर अनुभव करता है, तब यह क्यों कर मान सकता है कि दुःखका अस्तित्व ही नहीं है!

तो, अब अिस लीलावादके मूलमें तत्त्वदृष्टि अितनी ही है कि यह सब विश्व एक चित्तत्त्वसे ही अुत्पन्न हुआ है। कैसे अुत्पन्न हुआ व क्यों हुआ? — अिस प्रश्नके अुत्तरमें 'लीला' शब्दका प्रयोग किया जाता है। तब वहाँ अुसका सीधासादा अर्थ अितना ही है कि यह चैतन्यके सहज स्वभावसे ही अुत्पन्न मालूम होता है; परन्तु अिससे अधिक निश्चित प्रयोजनका हमें पता नहीं लग सकता।

किन्तु यदि ब्रह्मसूत्रकारको यह पता होता कि यह लीला शब्द साधकके मनमें कैसी गलतफहमी और ढोंगी पुरुषोंके लिये किस तरह ढोंग फैलाने व ब्रह्मज्ञानकी अनुकूलता पैदा कर देगा, तो उन्होंने इसका प्रयोग न किया होता।* यह वेदान्तका सिद्धान्त है कि चैतन्य विश्वका अुपादान कारण है—चित्तत्वसे ही विश्व बना है; परन्तु 'लीला' शब्दके प्रयोगके साथ ही 'चैतन्यसे बना है' यह कहनेके बजाय 'भगवान्ने बनाया है' यह कहा जाता है। इससे अुपादान कारणकी जगह ऐसा खयाल बन जाता है कि एक परशक्ति विश्वका निमित्त कारण है। पाखण्डी लोग किस तरह इस लीला शब्दका दुरुपयोग करते हैं, इसकी चर्चा करनेकी यहाँ जरूरत नहीं है।

अनन्त प्रकारकी शक्तियोंके बीजरूप चैतन्य शक्तिसे यह विश्व बना है; वह चिद्रूप होनेसे ऋत भी है—अर्थात् निश्चित नियमोंके अनुसार ही यह चैतन्य क्रियावान होता है; क्रमशः इसमेंसे ही मनुष्य अुत्पन्न हुआ है, मनुष्यकी विविध शक्तियाँ बनी हैं; उसमें कम-ब्यादा स्वाधीनता और स्वतन्त्रताका भी अुदय हुआ है; उसकी बढ़ोतरी वह अपनी बाह्यशक्तियों या परिस्थितिके परिपूर्ण अधीन या विवश नहीं रहता, बल्कि उसके परे हो सकता है, उसपर थोड़ा-बहुत काबू भी पा सकता है, स्वेच्छानुसार कम-ब्यादा अपना नियमन भी कर सकता है, और इस तरह मनुष्यमें इस शक्तिका आविर्भाव होते-होते ऐसी स्थिति आती है कि जिस तरह एक बीज वृक्षरूप बननेमें स्वतः अदृश्य व नष्ट हो जाता है तथा वहाँसे प्रारंभ करके जब दूसरा बीज पैदा कर देता है तब उसकी परिक्रान्ति (Cycle) पूरी होती मानी जा सकती है, वैसे वह एक चित्तसे अन्वित चैतन्यशक्ति अपनी सत्ताकी प्रतीति जब वहाँ पैदा करा चुकती है, तो उसकी परिक्रान्ति पूरी हो जाती है।

'लीला' शब्द परमतत्त्वमें स्वच्छन्दताका भाव पैदा करता है, परन्तु हम यह जानते हैं कि एक छोटेसे तिनकेका भी हिलना या महान् जल-प्रलय तथा भूकम्प जैसी बातोंका होना भी निश्चित नियमोंके अनुसार ही

*, ब्रह्मसूत्र २-१-३३

होता है; ऐसे कुछ नियमोंको हम जानते भी हैं; जितनेका ज्ञान मनुष्यको हुआ है, उनके आधार पर उसने कभी शक्तियोंपर विजय भी प्राप्त की है, और दूसरी शक्तियोंको पहचानने या उनपर विजय प्राप्त करनेका वह प्रयत्न कर रहा है। जिन नियमोंको हम जान चुके हैं, उनके वनिस्वत जिन्हें हम नहीं जानते वे अधिक हैं और कदाचित् रहेंगे भी; फिर भी जिनको हम जान गये हैं, उनपरसे हम निश्चित रूपसे कह सकते हैं कि चैतन्य ऋत है, जगत् ऋत है, लीला — स्वच्छन्दता — स्वच्छन्दी बालकके जैसे भगवानकी क्रीड़ा — नहीं है, और स्वच्छन्दी बालककी तरह

‘पग पौखोंको पकड़े तोड़े, राजी हो कर लखने छोड़े ।’

भगवान मनमानी-घरजानी करनेवाला, सैलानी, भावनाहीन, जीवोंको उत्पन्न करके उनके क्लेशमें आनंद माननेवाला, किसी धाममें स्थान बनाकर रहनेवाला बादशाह नहीं है।

२३

पूर्णता

जो पुरुष अम्युदयकी अिच्छा रखता है, उसके मनमें पूर्ण होनेकी अभिलाषा होना अुचित और स्वाभाविक ही है; परन्तु यदि पूर्णता-विषयक उसका आदर्श और उस पदको प्राप्त करनेकी पद्धतिके सम्बन्धमें उसकी कल्पना भ्रमपूर्ण हो, तो उससे उसके अधिक चक्करमें पड़ जानेकी सम्भावना रहती है।

पहले तो उसे चाहिये कि वह पूर्णता-प्राप्ति सम्बन्धी कुछ शक्या-शक्यताओंका विचार करे। चैतन्य सर्वशक्तिमान है। शक्तिमत्ताकी दृष्टिसे (Potentially) जहाँ जहाँ चैतन्य स्फुरित दिखायी देता है, वहाँ वह सर्वत्र परिपूर्ण और सम है। जिस स्थिति तक एक प्राणी पहुँच चुका है, वहाँ तक दूसरा कोअी भी प्राणी पहुँच सकता है। यह सब जितना सच है, उतना ही यह भी सच है कि कोअी भी जीव किसी निश्चित क्षणमें अपनी शक्तिको, उसकी अुपाधियों तथा निश्चित नियमोंके वशवर्ती होकर ही प्रकट कर सकता है। अर्थात् चैतन्यकी शक्तिमत्ता (Potentiality)

पूर्णता

तो असीम है; परन्तु किसी निश्चित क्षणमें उसे प्रकट करनेकी उसकी शक्ति मर्यादित है। एक पहलवान मोटरको रोक सकता है, तो मुझमें भी उसी चैतन्य-शक्तिका निवास होनेसे मैं भी शक्तिमत्ताकी दृष्टिसे ऐसा करनेकी क्षमता रखनेवाला समझा जा सकता हूँ। परन्तु उसी क्षण मैं उस शक्तिको प्रदर्शित नहीं कर सकता, यही नहीं बल्कि मृत्यु तक भी वैसी शक्तिको मेरे शरीरमें प्रदर्शित करनेका सामर्थ्य आना न आना अन्य नियमोंके अधीन है। यदि मैंने अपने पूर्व-जीवनमें ऐसी शक्ति प्राप्त करनेका कभी संकल्प भी न किया हो, अपने शरीरकी ऐसी हालत कर डाली हो, उसे ऐसा पंगु बना डाला हो, कि ऐसी शक्ति प्राप्त करने योग्य सुधार उसमें न हो सके, तो सम्भव है कि मैं कभी भी अपने शरीरके द्वारा पहलवान जैसी शक्ति न प्रदर्शित कर सकूँ। चैतन्यके सर्वशक्तिमान् होते हुए भी उस शक्तिको अमुक रूप व मात्रामें प्रदर्शित करनेकी अपनी शक्तिको मैंने अपनी अब तककी जीवन-प्रणाली द्वारा मर्यादित कर दिया है।

अस कारणसे यह समझनेकी मूल न करनी चाहिये कि वे सब पुरुष जिन्हें आत्म-प्रतीति हो चुकी है शरीर, मन या बुद्धिकी ऐक-सी शक्ति रखनेवाले होने चाहियें। ऐसी व्यक्तिगत मर्यादाके साथ देश-कालकी मर्यादा भी पैदा हो जाती है। अर्थात् आत्म-प्रतीतिवान् पुरुष अपने समयके प्रभावसे विलकुल ही मुक्त होता है, ऐसा माननेकी मूल भी न करनी चाहिये। जैसे, बुद्धकी पूर्णता उनके समय व देशके अनुसार होगी और कृष्णकी उनके देश-कालके अनुसार। बुद्ध, महावीर व गांधीजी तीनों अहिंसाके हिमायती हैं, फिर भी तीनोंपर अपने अपने समयका प्रभाव रहनेके कारण उनकी अहिंसाकी आचार-सम्बन्धी कल्पनामें भेद हो गया है। जिसका यह अर्थ हुआ कि ऐसे पुरुषोंकी शक्तियों या गुणोंने उनके जीवनमें जो विशिष्ट रूप प्राप्त किया हो, उसे — उस विशेषताको — कभी आदर्श नहीं बना सकते। उन शक्तियों व गुणोंका विचार आचरणके रूपमें नहीं, बल्कि भावनाके रूपमें ही करना चाहिये। उस आचारकी योग्यायोग्यता आजकी दृष्टिसे जाँचनी चाहिये, और उसे व्यक्त करनेकी विशिष्ट प्रणाली वर्तमान युगके अनुरूप होनी चाहिये।

दूसरे, पूर्णताके आदर्शके सम्बन्धमें स्थिर सम्पत्ति और विभूतिका भेद ध्यानमें रखना जरूरी है। अर्जुन अपने समयमें एक अद्वितीय योद्धा था, फिर भी उसे उत्तरकालमें डाकुओंने छूट लिया। बुढ़ापा, निराशा आदिसे उसके लड़नेकी शक्ति कम हो गयी और वह हार गया। किन्तु इससे कोअी यह नहीं कह सकता कि अर्जुन युद्धविद्या भूल गया था, या उसकी वीरता कम हो गयी थी। अपनी विद्याका प्रयोग कर दिखानेका सामर्थ्य स्वयं विद्यासे कम स्यायी होता है। इससे भी आगे जाकर कदाचित् ऐसा भी हो कि कोअी सेनापति बुढ़ापेमें, अभ्यास न रहनेसे, युद्धकला भी भूल जाय। फिर भी इससे यह नहीं कहा जा सकता कि उसका शौर्य घट गया। अर्थात् युद्धविद्या और उसका प्रयोग ये दो उसकी विभूतियाँ हैं और शौर्य उसकी स्थिर सम्पत्ति है। भले ही वह अशस्त्र हो जाय, या युद्ध-विद्या भूल जाय, फिर भी उसका शौर्य अनेक तरहसे व्यक्त हुअे बिना न रहेगा।

मनुष्य जिन जिन विद्याओंको सीखता है और उनके प्रयोग-रूपमें जो जो कर्म करता है, उनमेंसे हरएक उसके मनपर एक एक गुणका संस्कार डालता है। एक ही प्रकारके ऐसे कर्मोंका अभ्यास अिन गुणोंको दृढ़ करके अुन्हें उसका स्वभाव बनाता है और वह उसकी स्थिर सम्पत्ति होती है। अब कालान्तरमें ऐसा हो सकता है कि अिन कर्मोंके करनेका अवसर ही उसके जीवनमें न आवे, तो भी उसका यह स्वभाव उसके जीवनके सूक्ष्म प्रसंगोंमें भी झलके बिना न रहेगा। अब चूँकि वे सूक्ष्म प्रसंगोंमें ही व्यक्त होते हैं, इससे हो सकता है कि वे विभूति जैसे आकर्षक न हों; फिर भी वह उसकी स्थिर सम्पत्ति है।

पूर्णताका विचार हमें ऐसी स्थिर सम्पत्तिके — गुणोंके — सम्बन्धमें करना चाहिये। अब यह जुदा बात है कि कौनसी विद्यायें या विभूतियाँ उसे प्राप्त करनेका साधन बनती हैं।

गुणोंकी दृष्टिसे भी पूर्णताका विचार दो तरहसे करना होगा : विविधताकी दृष्टिसे तथा किसी एक गुणकी पराकाष्ठाकी दृष्टिसे। जुदा जुदा गुण जुदा जुदा समयमें भले ही महत्व प्राप्त कर लें और युगानुसार किसी एक गुणकी पराकाष्ठा होना भी भले ही आवश्यक समझा जाय,

पूर्णता

किन्तु विविधताको गौण न समझना चाहिये । क्योंकि जीवनके प्रत्येक प्रसंगमें ही नहीं, बल्कि मनुष्यके विशिष्ट गुणका भी विवेकयुक्त व्यवहार करानेमें विविधताकी जरूरत है ।

परन्तु यह विविधताका विषय जब सीधी तरहसे समझा जाता है, तो भ्रम नहीं होता; परन्तु जब किसी तत्ववादकी दृष्टिसे जिसका विचार किया जाता है, तब सावक चक्करमें पड़ जाता है । जैसे कुछ लोग कहते हैं—‘भावान् पूर्ण है; अतः वह कामी, क्रोधी, लोभी, हिंसक, अहिंसक सब कुछ है । अब यदि मुझे भी पुरुषोत्तम होना है, तो मुझे भी अिन नव भावोंको ग्रहण करना चाहिये ।’ मनुष्य जब विवेक-बुद्धिको तिलांजलि देकर किसी वादके जालमें फँस जाता है, तब ऐसी ही अलक्ष्णमें पड़ जाता है । नहीं तो वह समझ लेगा कि गुणोंकी विविधतामें प्रत्येक गुणके अन्नत या व्यवस्थित स्वरूपका ही विचार करना उचित है । जैसे—कामके मूलमें स्थिर गुण है प्रेम व सर्वनता; किन्तु कामविकारमें उसका स्वरूप अन्नत नहीं है; शुद्ध प्रेम व शुद्ध रचना-शीलता योग्य व अपादेय है । अिसी तरह क्रोधके मूलमें अव्यवस्थित तेजस्विता है, किन्तु अन्नत तेजस्विता उचित व ग्राह्य है । लोभमें अनुन्नत संप्रहेच्छा है । अिसका भी अन्नत मार्ग हो सकता है । अिस तरह गुणोंकी अन्नत कोटिमें विविधता और अुन सबका सामञ्जस्य हमारी पूर्णताका आदर्श हो, तो यह अनुचित नहीं है और सादे ढंगसे समझमें आने जैसा है । परन्तु यह कहा जाय कि पूर्णतामें ब्रह्मचर्यका भी समावेश है और लभ्यताका भी, तो यह पूर्णताका विचित्र और भ्रमपूर्ण चित्र है ।

पुरुषोत्तम हूँ, ऐसी भावना करते रहनेसे कभी लोग मानते हैं कि हम पुरुषोत्तम हो सकते हैं । परन्तु यह तरीका गलत है । चाहे ‘मैं पुरुषोत्तम हूँ’ यह कहें या ‘मैं सद्गृहस्थ हूँ’ यह कहें, हम वैसे ही बन सकते हैं, जैसी कि पुरुषोत्तम या सद्गृहस्थ विषयक हमारी कल्पना होगी—यह अेक बात । और दूसरे यदि श्यास करनेसे कोअी व्यक्ति पुरुषोत्तम हो सकता है, तो फिर बड़ौदाके गायकवाड़ तो जरूर ही हो सकना चाहिये । पागलजानेमें तो ऐसे कितने ही न जाने क्या क्या हो जाते हैं, परन्तु

समझदारोंकी दुनियामें ऐसा कभी नहीं हो सकता । यदि हमें पूर्णता ही प्राप्त करनी है, तो वह प्राण-पणसे प्रयत्न किये बिना केवल ध्याससे प्राप्त हो जायगी, ऐसी आशा करना खेदजनक नासमझी है । दुर्भाग्यसे जब देशमें पुरुषार्थ घट जाता है और केवल कल्पना-शक्ति द्वारा पोषित आकांक्षायें ही प्रबल हो रहती हैं, तभी मानता, भाव-सञ्चार, ध्यास, आदि अुपायोंसे ही मनुष्य अपने ध्येयको प्राप्त करनेकी आशा करने लगता है ।

२४

अज्ञानका स्वरूप व सर्वज्ञता*

‘मायावाद’ नामक परिच्छेदमें यह बताया गया है कि साधकके मनमें यह प्रश्न अुठता है कि आत्मामें अज्ञान कहाँसे आया और जिसका समाधानकारक खुलासा अुसे नहीं मिलता । अतएव अज्ञानके विषयमें यहाँ कुछ विशेष विचार कर लेना ठीक होगा ।

सब वेदान्ती कहते हैं कि अज्ञान जैसी कोअी चीज है ही नहीं । फिर भी जिस अंश तक हमें अज्ञानका अनुभव होता है, अुस अंशतक अुनके अिन वचनोंसे हमारा समाधान नहीं हो सकता । अतः यह कहनेके बनिस्वत कि अज्ञान है ही नहीं, यह ज्यादा अुचित होगा कि हम अज्ञानके स्वरूपका ही पता लगावें ।

‘ज्ञान’ शब्दमें दो भावोंका समावेश होता है—(१) भान, जाग्रति; और (२) किसी पदार्थ या कर्मके सिलसिलेमें अुसके स्वरूप, गुण, धर्म, अन्य पदार्थोंके साथ अुसके सम्बन्ध आदिका निश्चय ।

आगे योगखण्डमें हमने समझाया है कि ये दोनों भाव हमारी बुद्धिकी वृत्तियाँ हैं । ज्ञान व अज्ञान दोनों शब्द बुद्धिके व्यापारको दर्शानेके लिअे योजित होते हैं ।

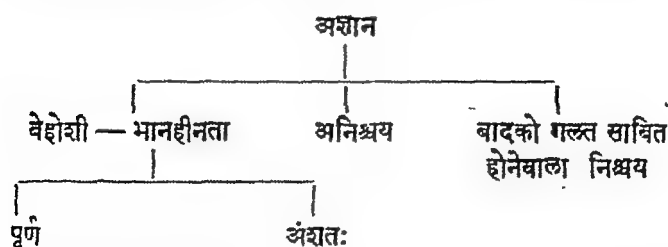
* ‘योगखण्ड’ प्रकरण पढ़ लेनेके बाद यह प्रकरण ठीक तरहसे समझमें आ जायगा । अतः जिनकी समझमें यह प्रकरण न आवे, वे ‘योगखण्ड’ पढ़ लेनेके बाद अिसे पुनः पढ़नेकी कृपा करें ।

अज्ञानके अन्दर उसके खुलते भाव आते हैं — अर्थात् (१) बेहोशी — भानहीनता, निद्रा आदि और (२) किसी पदार्थ या कर्मके स्वरूप, गुण, धर्म आदिके विषयमें निश्चयका अभाव ।

मतलब कि यह दो प्रकारका अज्ञान तो है ही ।

असके अलावा बुद्धिका जो जाग्रति या भानका व्यापार है, वह अपूर्ण हो सकता है । 'योगखण्ड' पढ़नेवाले पाठक जान लेंगे कि वृत्तिके अद्वयके साथ ही चार सम्प्रज्ञान अठते हैं और यदि प्रज्ञा अतनी सूक्ष्म न हुआ हो कि हमारा ध्यान उनमेंसे किसीकी या सबकी तरफ जाय, तो ज्यों ज्यों ये सम्प्रज्ञान स्पष्ट रूपसे अठते जाते हैं, त्यों त्यों मालूम पड़ता है कि जिससे पूर्वकी स्थिति अपूर्ण भानकी या अधूरे ज्ञानकी थी । अब पूर्ण भानकी दृष्टिसे अपूर्ण सम्प्रज्ञान भी अज्ञान ही है ।

पदार्थ या कर्मके सिलसिलेमें उसके स्वरूप, गुण, धर्म, अन्य पदार्थोंके साथ सम्बन्ध, उसकी ठीक कीमत आदिके सम्बन्धमें जो निश्चय होता है वह ज्ञान तो जरूर है, परन्तु यदि कम अनुभव या थोड़े विचारसे वह उत्पन्न हुआ हो तो ज्यों ज्यों हमारा अनुभव या विचार बढ़ता है त्यों त्यों जिस निश्चयमें फर्क पड़ता जाता है और यह मालूम होता है कि जिससे पहलेका निश्चय विपरीत था, काल्पनिक था, या अधूरा था । बादके अनुभव या विचारसे पहलेका निश्चय गलत साबित होता है, जिसलिसे उस दृष्टिसे यही साबित होता है कि पूर्वका ज्ञान अज्ञान ही था । जिस तरह अज्ञान चार प्रकारका हो जाता है —



जिस तरह जिस बातसे अिन्कार नहीं किया जा सकता कि बुद्धिमें अज्ञान हो सकता है । जिसके भी अिन्कारसे केवल शब्दजाल ही उत्पन्न होता है ।

परन्तु यह कहा जाता है कि बुद्धिमें जो यह अज्ञान होता है, उसका भी हमें ज्ञान होता है, जिस अज्ञानके भी हम साक्षी होते हैं; और जिस दृष्टिसे साक्षीरूप आत्मामें अज्ञान नहीं है, वह बुद्धिके ज्ञान तथा अज्ञान दोनोंको जानता है और जिस तरह सदा ज्ञाता ही है। बुद्धि-वृत्ति और साक्षित्व दोनोंमें भेद करके यह समझाया जाता है कि अज्ञान जैसा कुछ है ही नहीं।

तात्त्विक दृष्टिसे यह सच है। व्यावहारिक दृष्टिसे मनुष्य भरसक अपनी बुद्धिके ही अज्ञानको मिटानेका यत्न करता है। अंक नकुल वस्तुसे लेकर व्यवहारके समस्त कर्मोंमें और आत्माके स्वरूपका पता लगानेमें वह बुद्धिको ही सत्य निर्णयपर लाना चाहता है। साक्षी सदैव ज्ञाता है, यह जाननेसे सदैव उसका काम नहीं चलता। वह तो बुद्धिके ज्ञानवान् होनेसे ही चलता है।

मनुष्य बुद्धिको सर्वज्ञ बनानेका यत्न करता है। परन्तु प्रकृतिके अनन्त होनेके कारण अंक तरहसे देखें तो वह उसमें सफल नहीं होता। बहुत समयसे हम यह जानते आये हैं कि प्रकृतिके व्यापार सनातन व शाश्वत नियमोंके आधारपर चलते हैं। ये नियम कितने हैं, व क्या हैं — जिसका ज्ञान प्राप्त करनेके लिये वैज्ञानिक, योगी, भक्त और तत्त्वचिन्तक भिन्न भिन्न रीतिसे प्रयत्न करते आये हैं। जिस तरह यद्यपि ज्ञानकी वृद्धि होती जा रही है, तो भी उसका क्षेत्र और भी विस्तृत मालूम पड़ता जाता है।

हाँ, जिन प्रयत्नोंके सिलसिलेमें उसे कुछ निश्चित भूमिकाओंका ज्ञान होता है। जिससे यह न मान लेना चाहिये कि उसमें सारी प्रकृतिका, समस्त व्यवहारोंका, भूत, भविष्य, वर्तमान सबका, व्यावहारिक समस्याओंका तथा जिन सबके सब प्रकारोंका भी ज्ञान होता है। जिससे अतना ही समझना चाहिये कि जिन सिद्धान्तों या नियमोंपर विश्व तथा मनुष्य-जीवनका तन्त्र चलता है तथा जिनके द्वारा हम अपने दुःखोंको मिटा सकते हैं और शान्ति-सन्तोष-समाधान पा सकते हैं, उनका वे पता लगा लेते हैं।

अज्ञानका स्वरूप व सर्वज्ञता

योगदर्शनमें जिस ज्ञानकी सात सीमायें बतायी गयी हैं : *
 (१) जीवन-तत्त्व सम्बन्धी ज्ञान; (२) जीवनको जकड़ने व छुड़ानेवाले संस्कारोंका ज्ञान; (३) दुःखनाशक और समाधानकारक सम्पत्तियोंका ज्ञान;
 (४) कर्तव्याकर्तव्यका ज्ञान; (५) समाधानकारक चित्तके भावोंका ज्ञान;
 (६) दुःखकारक चित्तके भावोंका ज्ञान; और (७) नित्यानित्य-विषयक ज्ञान। संक्षेपमें, मानव-जीवनके तात्विक प्रश्नोंका ज्ञान।

अन विषयोंके निःसंशय सिद्धान्त जिनके हाथ लग गये हैं और उनके अनुसार जिनका जीवन बना है, 'अनको जिस विषयका सर्वज्ञ कहनेमें बाधा नहीं है। परन्तु सर्वज्ञका अर्थ अतना ही है— मनुष्य-जीवनके तात्विक प्रश्नोंके विषयमें सर्वज्ञ। जिसका अर्थ यह नहीं है कि यदि उसने आज सुपवास किया हो, तो वह निश्चयपूर्वक यह कह सकेगा कि उसका नैतिक असर दूसरोंपर क्या होगा, अथवा उसके पौवमें यदि पीछा हो तो वह उसका अचूक भिलाज कर सकेगा, अथवा यह ठीक-ठीक बता सकेगा कि १० मिनट बाद उसके सामने कौनसा कर्तव्य आकर खड़ा हो जायगा, अथवा यह बात सही सही बता सकेगा कि मंगल-ग्रहपर मनुष्य रहते हैं या नहीं।

पूर्वोक्त प्रकारकी ज्ञान-भूमिकाओंकी प्राप्ति फल यह बताया गया है— (१) जीवनके अन्तिम हेतुकी प्राप्ति, (२) मुक्ति, (३) शान्ति, (४) कृतकर्तव्यता, (५) दुःखनाश, (६) भयनाश, और (७) आत्मस्थिति।

समस्त विद्याओंका प्रयोजन ये सात फल ही हो सकते हैं; यदि जिस प्रयोजनकी सिद्धि वेदशास्त्र सम्पन्न और सर्व-विज्ञान-कला-विशारद होनेसे हो सकती हो तो उस तरह, और सीधा-सादा जीवन व्यतीत करके तत्सम्बन्धी अपने कर्तव्योंका पालन करते हुये हो सकती हो तो उस तरह कर लेनेमें हर्ज नहीं है। जिस प्रयोजनकी दृष्टिसे दोनों अकेले सर्वज्ञ कहे जायेंगे। यदि जिस प्रयोजनकी सिद्धि न हो, तो वह शास्त्रों भी सर्वज्ञ नहीं कहा जा सकता।

सारांश यह कि श्रेयार्थीको जिस सर्वज्ञताकी आकांक्षा रखनी चाहिये, वह है मानवजीवनके आदि, मध्य और अन्त सम्बन्धी तथा. चित्त-शान्ति सम्बन्धी प्रश्नोंकी; और भिन प्रश्नोंके बारेमें भी अुनके अनन्त अुप-प्रश्नोंकी नहीं, बल्कि मूलभूत सिद्धान्त-विषयक अुप-प्रश्नोंकी । भिन अुप-प्रश्नोंके ज्ञानका अनादर करना भूल है; यदि कोभी अुप-प्रश्नोंका मूल सिद्धान्तोंके साथ मेल बैठाना न जाने या अुन सिद्धान्तोंको अपने जीवनमें चरितार्थ न कर सके, तो यह नहीं कह सकते कि अुसने भिस ज्ञानकी 'प्रान्तभूमि' (सीमा) प्राप्त कर ली है ।

जीवन-शोधन

[शोधनका अर्थ है अज्ञातको खोज करना और ज्ञातका संशोधन करना]

खण्ड ५

सांख्य और वेदान्त-विचारके साथ दृश्यशोधन



प्रास्ताविक

अक जगह स्वामी विवेकानन्दने सांख्य-दर्शनके शोधक कपिल मुनिकी मुक्त कंठसे प्रशंसा की है। युन्होंने कहा है कि वेदान्तीको भी यह माने बिना गति नहीं है कि सांख्य-दर्शनकी विचार-पद्धति व्यावहारिक तौरपर सही है।

अतः वेदान्तके जिज्ञासुके लिअे भी कुछ अंशमें सांख्य-शास्त्रके परिचयकी जरूरत पड़ती है।

सांख्य-दर्शन-सम्बन्धी पुस्तकोंकी भाषा और उनके शब्दोंको समझनेमें कभी जगह मेरे मनमें भ्रमपूर्ण कल्पनायें उत्पन्न हुआ रीं और दूसरोंको भी मैंने ऐसे ही भ्रममें पड़ते हुआ देखा है। अिन भूलोंका परिणाम यह होता है कि अिस विषयके वैज्ञानिक पद्धतिसे जाँचने योग्य होते हुआ भी ऐसा नहीं हो पाता; बल्कि सांख्य-दर्शन द्वारा वर्णित तत्त्वोंको विविध कल्पनाओं द्वारा समझ लेनेका प्रयत्न किया जाता है। और अिसी कारणसे तत्त्व सम्बन्धी प्राचीन कालके विचारोंमें वर्तमान वैज्ञानिक शोधके परिणाम-स्वरूप जो फर्क या घटा-बढ़ी करना अुचित है, वह नहीं होने पायी। तथा कपिल मुनि द्वारा आविष्कृत शास्त्रमें बादके आर्य तत्त्व-चिन्तकों द्वारा किसी प्रकारकी वृद्धि हुआ दिवायी नहीं पड़ती।

अुदाहरणके लिअे हम सवने अितना जरूर सुना होगा कि सांख्य-दर्शनके अनुसार यह विश्व चौबीस तत्त्वोंकी प्रकृति और पच्चीसवाँ पुष्प, अिस प्रकार पच्चीस तत्त्वोंसे मिल कर बना है। परन्तु तत्त्व किसे कहना चाहिये, अिस सम्बन्धमें हमारे मनमें बड़ी गलतफहमी रहती है। सांख्य-मत-प्रतिपादक कितने ही पौराणिक और प्राकृत भाषाके ग्रंथ देखनेसे बढ़तोंकी यह कल्पना होती है कि जैसे रसायन-शास्त्रमें लोहा, सोना, प्राण-वायु, गन्धक आदि भिन्न भिन्न तत्व (स्वतंत्र पदार्थ) माने

गये हैं, उसी तरहके महत्, अहंकार, मन, तन्मात्रा आदि एक प्रकारके सूक्ष्म पदार्थ हैं। फिर सांख्यमें कहा है कि पुरुष और प्रकृतिके संयोगसे यह जगत् बना है; तो इससे सुननेवालेके मनमें ऐसा खयाल जम जाता है कि मानो ये दो तत्त्व या सत्त्व आदि कालमें एक दूसरेसे अलग रहते होंगे और जब वे आपसमें मिले, तब यह सृष्टि होने लगी; और पुरुषका जब कभी मोक्ष होगा, तब वह फिर प्रकृतिसे जुदा रहने लगेगा।

फिर वेदान्तके पञ्चीकरणमें अिन तत्त्वोंको और ही तरहसे घटानेका प्रयत्न किया गया है और इससे यह गलतफहमी और भी बढ़ गयी है।

अस कारणसे इस शास्त्रके मूल सिद्धान्तोंको मैंने जिस तरहसे घटाया है, उसको स्पष्ट और सरल रीतिसे समझानेका प्रयत्न निरर्थक न होगा; और इससे यह भी जाना जा सकेगा कि इस तरहकी जाँच करते हुअे वर्तमान वैज्ञानिक दृष्टिसे इस शास्त्रमें क्या क्या घटा-बढ़ी करना अुचित है।

सांख्य-दर्शन आर्योंका प्राचीन पदार्थ-विज्ञानशास्त्र (Physics) है। हिन्दु आर्योंके दूसरे शास्त्रोंके अनुसार इसमें भी जगत्का निरीक्षण मनुष्यके 'मोक्ष'के लिये जितना और जैसा आवश्यक मालूम हुआ उससे अधिक नहीं किया गया। आर्थिक या व्यावहारिक दृष्टि इस निरीक्षणमें शायद ही रही थी। अतएव पाठकोंको यह बात याद रखना जरूरी है कि पदार्थ-विज्ञानका वह भाग अविकसित या अशोधित ही रह गया है, जो मोक्षके लिये निरुपयोगी मालूम हुआ। इस पुस्तकमें भी हमारी दृष्टि तो आध्यात्मिक ही है, अतएव इस ध्येयके सिलसिलेमें जितना आवश्यक रूपसे स्पष्ट करना पड़े उससे अधिक विस्तार करनेका अिरादा नहीं है। परन्तु वर्तमान वैज्ञानिक दृष्टि और प्राचीन दृष्टिमें असंगति न पैदा हो इस तरह समझानेके खयालसे कुछ विस्तार जरूर करना पड़ा है। मुझे अुम्मीद है कि पाठकोंको वह व्यर्थ और जी अुवानेवाला न मालूम होगा। फिर भी यदि कोअी पूछे कि क्या यह सब जाने बिना श्रेयार्थीका काम न चल सकेगा? तो मुझे कहना पड़ेगा कि ऐसी कोअी बात नहीं है। और इसी खयालसे इस खण्डको दो प्रकारके

प्रास्ताविक

अक्षरोंमें छपा है। जिससे जो जिसका आवश्यक भाग ही समझना चाहते हों, वे छोटे अक्षरोंवाला भाग छोड़ सकते हैं।

बहुत बार यह देखा गया है कि तत्त्वज्ञानमें रस लेनेवाले जो व्यक्ति आजकलका अंग्रेजी-विज्ञान पढ़े हैं, वे भी वैज्ञानिक विषयोंमें परस्पर विरुद्ध दो मत अंक ही साथ रखते हैं। एक कॉलेज, अस्पताल और बुढ़ाग वगैरोंके लिये और दूसरा प्राचीन तात्त्विक चर्चाके लिये। मुझे आशा है कि जिस पुस्तकमें किये गये विवेचनसे यह विरोध दूर हो जायगा।

जिस विवेचनमें मैंने जिस बातकी कोशिश की है कि प्राचीन सांख्य शास्त्रको भी आधुनिक परिमाणमें और सुवोध रीतिसे पेश किया जाय। फिर भी यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकता कि यह 'विवेचन' ठीक परम्परागत दृष्टिके अनुकूल ही हुआ है। जो पाठक विशेष रूपसे चिकित्सक और जिज्ञासु हैं, उनकी सुगमताके लिये परिशिष्ट (१)में सांख्य-कारिकाओंका अनुवाद भी दे दिया है। परन्तु, इसके अलावा कपिल मुनिकी डाली हुआ बुनियादपर ही किन्तु स्वतंत्र रूपसे जिसमें अनेक नवीन दर्शन भी उपस्थित किया गया है। जिस तरह जिस खण्डमें मेरा यह अद्देश्य स्पष्ट ही है कि कपिल-मतमें शुद्धि-वृद्धि की जाय। और समझ-दार पाठकोंसे मेरा अनुरोध है कि वे तटस्थ बुद्धिसे जिस बातपर विचार करें कि यह परिवर्तन कहाँ तक उचित हुआ है।

त्रिगुणात्मक प्रकृति

सांख्य शास्त्रमें पञ्चीस तत्त्व माने गये हैं, जो इस प्रकार हैं :—

(१) पुरुष, (२) त्रिगुणात्मक प्रकृति, (३) महत् या बुद्धि,* (४) अहंकार, (५) मन, (६-१०) पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, (११-१५) पाँच कर्मेन्द्रियाँ, (१६-२०) पाँच तन्मात्रायें, और (२१-२५) पाँच महाभूत ।

इस विषयमें सांख्य शास्त्रके 'तत्त्व' शब्दका अर्थ ठीक समझ लेना ज़रूरी है । जैसा कि ऊपर कहा गया है, ये सांख्य तत्त्व रसायन शास्त्रके तत्त्वोंकी तरह विभिन्न जातिके पदार्थ नहीं हैं, बल्कि जगत्के समस्त जड़ और चेतन पदार्थोंमें जो भिन्न-भिन्न धर्म (Properties) पाये जाते हैं, उनके नाम हैं और इसी रूपमें उनका परिचय हमें कर लेना है ।

अनमेंसे फिलहाल पुरुष तत्त्वको हम अकेले रख कर प्रकृति तत्त्व और उसमेंसे परिणमित तेजीस तत्त्वोंका ही विचार करेंगे ।+

प्रकृतिका दूसरा नाम प्रधान तत्त्व है और उसे त्रिगुणात्मक कहा है । अतः तीन गुणोंके नाम सत्त्व, रज और तम हैं* ।

* सांख्य शास्त्रमें महत् और बुद्धि पर्यायवाचक शब्द हैं । योगमें चित्त, बुद्धि और सत्त्व समानार्थक हैं और ये सब महत्के अर्थमें ही लिये गये हैं । मैंने महत्का अर्थ दूसरी तरहसे किया है । इसलिये सब जगह इसीका प्रयोग किया है और सब प्रकारकी मानसिक क्रियाओंके लिये चित्त या सत्त्व शब्द अस्तेमात् किया है । कपिल सांख्यमें जिन्हें बुद्धि और मन कहा है, वे दोनों तथा अनसे भी अधिक दूसरे कुछ धर्मोंका समास इस महत् शब्दमें होता है । अधिक विवेचन सुचित स्थान पर होगा ।

+ पुराणमें रूपकात्मक विवेचन किये गये हैं । उनपरसे तथा पुरुष और प्रकृति अतः नर-नारी वाचक शब्दोंके व्यवहारसे कितने ही विद्वान भी ऐसा मानते दिखायी देते हैं कि मानो पुरुष और प्रकृति अकेले नर-मादाका जोड़ा है और उनके संयोगसे दूसरे तत्त्व सन्ततिकी तरह पैदा होते हैं !

त्रिगुणात्मक प्रकृति

सांख्यकारिकामें अिन तीन गुणोंके सम्बन्धमें अिस प्रकार विवेचन किया गया है : “प्रीति, अप्रीति और विषादवाले, प्रकाश, प्रवृत्ति और नियम*के प्रयोजनवाले, परस्पर अभिमव, आश्रय, अवृत्ति और सहचारकी वृत्ति रखनेवाले ये गुण हैं।

“लघु, प्रकाशयुक्त और अिष्ट सत्त्वगुण है। प्रेरक और चल रजोगुण है। गुरु और आवरण रूप तमोगुण है।” (कारिका १२, १३)

अिसीके अनुसार गीताके चौदहवें अध्यायमें तीन गुणोंका और अुनके शुद्धमव, लय आदिका विवेचन अधिक विस्तारसे किया गया है। यद्यपि अुसमें तथा यहाँ किये गये विवेचनमें बहुत तात्त्विक फर्क है; फिर भी वह मनुष्यके चित्त और स्वभावके अनेक दृश्यमान अवलोकनोंके आधार पर रचा गया है और व्यावहारिक दृष्टिसे अुसका बहुत कुछ अुपयोग भी है। अिसलिअे अिन तीन गुणोंकी प्राचीन कल्पना सम्बन्धी वास्तविक बुनियाद क्या है, यह समझ लेना आवश्यक है।

अिनमें सबसे पहले तो यह जान लेना चाहिये कि सांख्य मतके अनुसार पुरुष अथवा आत्मा सब गुणोंसे परे है। वह बुद्धिका विषय नहीं है। जो धर्म बुद्धिके विषय बनते हैं, अुनमेंसे अेक भी पुरुषमें नहीं है। न सब प्रकृतिके धर्म हैं। अिससे खुद ज्ञान भी पुरुषका धर्म नहीं, बल्कि प्रकृतिका ही धर्म है। अिस प्रकार सुख-दुःख, ज्ञान-अज्ञान, प्रकाश-अंधकार, प्रवृत्ति-आलस्य आदि सब अनुभव प्रकृतिके धर्म हैं, पुरुषके नहीं। अिन अनुभवोंमेंसे लघुता (हलकापन), प्रकाश, प्रीति (अथवा सुख), ज्ञान आदि कुछ अनुभव प्राणीको अिष्ट मालूम होते हैं। सांख्य-शास्त्रियोंका कहना है कि ये सब प्रकृतिमें स्थित सत्त्वगुणके धर्म हैं।

परन्तु हमें अपने जीवनमें केवल अनुभव ही होता हो, अर्थात् महज ज्ञान ही होता हो या सुख-दुःख आदिका बोध मात्र होता हो, सो बात नहीं। हम सिर्फ अनुभव ही नहीं करते; बल्कि क्रिया भी करते हैं। अर्थात् करना, अकेले ज्ञानकी अपेक्षा अेक भिन्न प्रकारका धर्म है। अिस तरह प्रकृतिमें जो क्रियावान होनेका गुण है, अुसे रजोगुण कहा है।

* नियमका अर्थ यहाँ बन्धन, सार, या अइच्च पैदा करनेवाला, ‘गुरु और आवरण’ रूप है। अिस रूपमें अिसका अधिक खुलता आगे किया गया है।

असके अपरान्त अेक तीसरा गुण भी है, जो सत्त्व और रज दोनोंसे झुलटा है। यह केवल सत्त्वगुण और रजोगुणका अभाव ही नहीं, बल्कि अिन दोनोंसे झुलटी तरहका अेक जुदा ही घर्मे है। जैसे पश्चिम दिशाका अर्थ पूर्व दिशाका अभाव ही नहीं बल्कि उसकी विपरीत दिशा है, अथवा बायीं ओर जानेका अर्थ दाहिनी ओर न जाना अितना ही नहीं बल्कि दाहिनीसे झुलटी तरफ ही जाना है, उसी तरह अज्ञान केवल ज्ञानका अभाव ही नहीं है बल्कि ज्ञानसे झुलटी दिशामें काम करनेवाला, ज्ञानका नाश करानेवाला, भूलें करानेवाला बल है। अथवा जैसे क्रूरताका अर्थ दयाका अभाव ही नहीं, बल्कि दयासे झुलटे प्रकारका काम करनेवाला गुण है। अस तरह जो गुण केवल लघुता (हल्केपन)को ही नहीं हटाता, बल्कि गुरुता (जड़ता) अुत्पन्न करता है, ज्ञानको हटाकर अज्ञान (मिथ्या और विपरीत ज्ञान) अुत्पन्न करता है, प्रकाशको दूर हटाकर अंधकारको बढ़ाता है, क्रियाका नाश करके आलस्य, प्रमाद पैदा करता है, अस प्रकार जो सत्त्व और रज दोनोंसे झुलटे प्रकारका बल है वह तमोगुण है। सत्त्व-गुणको यदि दाहिनी ओर जानेवाली गाड़ी कहें, तो तमोगुण बायीं ओर जानेवाली गाड़ी है। रजोगुणको यदि पूर्व दिशामें प्रवाहित क्रिया-शक्ति कहें, तो तमोगुण पश्चिम दिशामें प्रवाहित क्रिया-शक्ति है।

अिस तरह ये तीन गुण भिन्न भिन्न प्रकारकी किन्तु अेक दूसरेसे स्वतंत्र तीन शक्तियाँ अथवा बल हैं। प्रत्येक वस्तुमें ये बल काम करते रहते हैं, और कभी अेक, तो कभी दूसरा बल अधिक जोरदार होकर दूसरे दो बलोंकी शक्तियोंको कम-ज्यादा कर देता है। जैसे किसी अेक वस्तुको तीन जंजीरोंसे बाँध दें और तीन आदमी उसे अलग अलग दिशाओंमें खींचें तो अुनके अलग अलग बल और अुनके बीचके अलग अलग कोणोंके कारण वह वस्तु स्थिर रहती है या अेक अथवा दूसरी दिशामें खिंचती है, वैसे ही प्रत्येक वस्तु पर अिन तीन गुणोंका बल काम करता रहता है। जुदा जुदा कारणोंसे अिन गुणोंका बल कम-ज्यादा होता है और अस कारण वह वस्तु भिन्न भिन्न रूपमें परिवर्तन पाती है।

गुणोंको अस प्रकार समझाने या स्पष्ट करनेकी यह पद्धति, जैसा कि अूपर कहा है, मुझे अधूरी मालूम पड़ती है, और अस अंश तक

त्रिगुणात्मक प्रकृति

गीताके चौदहवें अध्यायवाला निरूपण भ्रमोत्पादक हो जाता है। मेरी दृष्टिसे तीन गुणोंका यह विषय जिस तरह समझना चाहिये, उसका विशेष स्पष्टीकरण आगे मिलेगा। यहाँ तो सिर्फ़ एक ही बात याद रखनेकी विनती करता हूँ और वह यह कि ये तीन गुण तीन जुदा जुदा स्वतंत्र बल नहीं हैं। प्रकृति तीन भिन्न भिन्न शक्तियाँ रखनेवाला कोअी अटपटा तत्व नहीं है, बल्कि तीन गुणों या विशेषणोंसे युक्त एक ही तत्व अथवा शक्तिका नाम है। दूसरे तत्व अथवा धर्म जिस शक्तिमेंसे ही परिणत हुअे हैं। जिससे अुसे 'प्रधान' (मुख्य तत्व) भी कहते हैं। गुण खुद कोअी शक्ति या बल ही नहीं हैं। तो फिर अुन्हें स्वतन्त्र बल कह ही कैसे सकते हैं! अुन्हें तो एक ही शक्तिके परस्पर जुदा न किये जा सकनेवाले तीन विशेषण ही कह सकते हैं। जैसे यदि हम कहें कि कपूर सफेद, मुलायम और सुगन्धित है, तो जिसमें हमारा आशय अितना ही होता है कि ये तीन कपूरके विशेषण हैं; यह नहीं कि ये तीन आगन्तुक और कम-ज्यादा होनेवाले अुसके धर्म हैं। इसी प्रकार प्रकृतिके सत्त्व वगैरा गुण आगन्तुक नहीं, बल्कि सहज अर्थात् अुसके साथ सदैव रहते हैं। अगर यह कहें कि ये तीनों गुण ही प्रकृति हैं तो हर्ज नहीं।

फिर, आम बोल-चालमें हम सत्त्व, रज और तम अिन तीन शब्दोंका अिस्तेमाल विविध अर्थोंमें करते हैं। जिससे भी और कअी सजीव सत्त्वगुणका कार्य कही जाती है और रजोगुण सत्त्व और तमके बीचमें स्थित माना गया है।

अिसी प्रकार चित्तके अल्ले-अुरे या मध्यम स्वभावको दर्शानेके लिये कभी कभी ये शब्द बोले जाते हैं। जैसे कि सदगुणी मनुष्यको सत्त्वगुणी; बलवान, महत्वाकांक्षी और विलास-प्रिय मनुष्यको रजोगुणी; आलसी, जड़, क्रोधी और दुराचारी मनुष्यको तमोगुणी कहा जाता है। शब्दोंके अिस प्रकार प्रयोग होनेमें कारण है और अुसका व्यावहारिक अुपयोग भी है। परन्तु तत्व चर्चामें अिन शब्दोंकी योजना खास अर्थमें ही होती है और अुन्हीं अर्थोंमें अुन्हें समझना चाहिये। अुनके

अन्य अर्थोंसे उत्पन्न संस्कारोंको उस समय दूर रखनेका प्रयत्न करना चाहिये ।

अतनी सूचना करनेके बाद अब हम तत्त्व-दृष्टिसे अिन तीन गुणोंका अर्थ समझनेका प्रयत्न करेंगे । अिन अर्थोंको समझनेमें यह बात याद रखनी होगी कि गुण चूँकि प्रकृतिके विशेषण हैं, अतः जो अर्थ हम उनका निश्चित करें वह सूक्ष्मसे सूक्ष्म और बड़ेसे बड़े साकार अथवा निराकार, सजीव या निर्जीव प्रत्येक पदार्थमें मिलना चाहिये । क्योंकि प्रत्येक पदार्थकी रचनामें प्रकृति तत्त्व तो अवश्य है ही । अतः कोअी पदार्थ अकेला तमोगुणी, अकेला रजोगुणी या अकेला सात्त्विक नहीं हो सकता । अर्थकी सचाअी या गलती जाननेके लिये यह हमारी कुंजी है ।

तो अब पहले तमोगुण को लें ।

विचार करनेसे मालूम होगा कि पदार्थ-मात्रमें हमको परिमितताकी प्रतीति होती है । छोटा-बड़ा, स्थूल-सूक्ष्म, स्वरूप-अरूप तमोगुण प्रत्येक पदार्थ हमको किसी अेक खास भागमें ही स्थित और व्याप्त दिखाअी देता है । तरंगकी जैसी क्रियाओंमें भी स्थलकी मर्यादा है । अमुक क्षणमें वह अमुक ही देशमें भासित होती है । यह परिमितता खुद निष्क्रिय-जड़ (inert) जैसी लाती है । अतः पदार्थ मात्रमें जड़ता या निष्क्रियताका खयाल दिलानेवाला परिमितताका जो गुण है, उसे मैं तमोगुण कहता हूँ । अिसे केवल सत्ता, अस्तित्व (essence, being), या केवल निष्क्रियता (inertia) का गुण भी कह सकते हैं । किन्तु परिमितता अथवा संक्षेपमें 'परिमिति' शब्द मुखे अधिक स्पष्ट और अर्थसूचक लगता है ।

परन्तु पदार्थोंका आन्तरिक निरीक्षण करनेसे हमें मालूम होता है कि बाह्यतः निष्क्रिय दिखाअी देते हुअे भी प्रत्येक रजोगुण पदार्थके अन्दर कोअी न कोअी क्रिया चलती ही रहती है । जिन अणुओंका वह पदार्थ बना हुआ है उनमें सतत स्थानान्तर, कम्प, चलन, बलन होते ही रहते हैं । पदार्थ-

मात्रमें चलनेवाली ऐसी आन्तरिक क्रिया अथवा गति रजोगुण है। इस क्रिया-धर्म अथवा गति-धर्मके कारण ही हम यह जान सकते हैं कि किसी पदार्थका अस्तित्व है। जब इस क्रिया-धर्म अथवा गति-धर्मका अधिक विकास होता है, तब वह सारा पदार्थ खुद हलचल-शील बन जाता है। पदार्थ मात्रमें जो गति, क्रिया या कम्प (motion) धर्म दिखायी देता है, उसे मैं रजोगुण समझता हूँ।

परन्तु परिमितता और गतिके अलावा प्रत्येक पदार्थमें एक तीसरा गुण भी परखनेमें आता है। वह है व्यवस्थितिका।

सत्त्वगुण पदार्थोंकी परिमिति तथा गतिमें कुछ न कुछ व्यवस्थितता (order) होती है। पदार्थोंकी परिमिति तथा गतिकी व्यवस्थितताके भेदके कारण उनमें (पदार्थोंमें) प्रकार-भेद पैदा होता है और उनमें भिन्न भिन्न धर्मोंकी प्रतीति होती है। फौलाद और लोह-चुम्बक, लोहा और सोना, पशु और मनुष्य, अनघड़ चित्त और सुघड़ (संस्कारी) चित्त—भिनमें जो भेद दिखायी देते हैं, वे सब भिनकी परिमिति तथा गतिमें रही व्यवस्थितिके भेदके कारण हैं। इसलिये परिमिति तथा गतिके साथ रहनेवालो व्यवस्थितिको मैं सत्त्वगुण समझता हूँ।

सब धृष्टिये तो जगत्में हम जो कुछ नामरूपात्मक पहचानते हैं, वह कुछ न कुछ व्यवस्थित और परिमित गतिका ही मान है। परिमिति, गति या व्यवस्थितिके भेदोंके कारण ही नाम और रूपके भेद पड़ते हैं। पानी जो एक जगह बूँद, दूसरी जगह सरोवर और तीसरी जगह समुद्र कहा जाता है, उसका कारण परिमिति-भेद है। वह एक जगह झरना और दूसरी जगह नदी कहलाता है, सो परिमिति और गतिके भेदके कारण है। वह जल, बर्फ या भाप कहलाता है, सो उसकी परिमिति, गति तथा व्यवस्थिति-भेदके फल स्वरूप है।

पदार्थमात्र अपने अत्यन्त सूक्ष्म स्वरूपमें केवल गति अथवा क्रिया (motion) ही है। अलवृत्ता यह गति किसी न किसी तरह परिमित और व्यवस्थित रूपमें है। जिन्हें हम स्थूल पदार्थ समझते हैं, वे भी परिमिति तथा व्यवस्थिति-युक्त गतिके सिवाय और कुछ नहीं हैं। भिन्न

भिन्न विन्द्रियोंके द्वारा हमें जो कुछ परिचय होता है अथवा अपने चित्तके द्वारा हम जिन जिन भावनाओं, विचारों आदिका अनुभव करते हैं, वह सब परिमितता, व्यवस्थितता और क्रियाके भानके सिवाय दूसरा कुछ भी नहीं है। जगत्का जो भान हमें होता है, वह भिन्न भिन्न प्रकारकी सतत चलती हुई क्रियाओंका ही भान है।

प्रकृतिका अर्थ है शक्ति (force, energy)। शक्ति शब्द ही गति — क्रिया — को सूचित करता है। गति या क्रियाका विचार मनमें आते ही उसमें परिमितता और व्यवस्थितताकी कल्पना करनी पड़ती है। अतएव परिमिति और व्यवस्थिति-युक्त गति ही प्रकृति है। स्थूल या सूक्ष्म ऐसी कोई वस्तु नहीं है, जिसमें ये तीनों गुण न हों।

न तदस्ति पृथिव्या वा दिवि देवेषु वा पुनः ।

सत्त्वं प्रकृतिर्जैर्मुक्तं यदेभिः स्यात् त्रिभिर्गुणैः ॥

(गीता, १८ : ४०)

[पृथ्वीमें या आकाशमें अथवा देवताओंमें (ऐसा) कोई भी प्राणी नहीं है, जो अिन प्रकृतिके तीनों गुणोंसे रहित हो।]

देश, काल और स्वभावके स्वरूपोंका खुलासा भी हमें अिनमेंसे मिल जाता है।

देशका अर्थ परिमितिका आकलन है; उसमें पड़े फर्कका आकलन देशान्तर है।

कालका अर्थ गतिके आकलन है। उसमें पड़े फर्कका आकलन कालान्तर है।

स्वभावका अर्थ पदार्थकी व्यवस्थिति — सत्त्वका आकलन है। जैसे, जलमें रसत्व, शक्त्वमें मिठास आदि। व्यवस्थितमें पड़े फर्कसे पदार्थका सत्त्व बदल जाता है। और फिर वह पदार्थ बदल गया, ऐसा मालूम होता है।

जात्रतिमें साधारणतया पृथ्वी और अवकाशकी परिमिति तथा सूर्यकी गति देश और कालके मापका गज बनती है।

स्वप्नमें दृश्यकी परिमिति और गतिके भेदोंके आकलनकी जात्रतिके वैसे ही भेदोंके साथ तुलना करके देश-कालकी कल्पना की जाती है। यानी, स्वप्नमें हम जो घर या घोड़ेकी चाल देखते हैं, उसके परिणामोंकी कल्पना हम जात्रतिमें देखे हुये वैसे घर और घोड़ेकी चाल परसे करते हैं।

महत् तत्त्व

महत् तत्व

पिछले परिच्छेदमें हमने देखा कि त्रिगुणात्मक प्रकृतिका अर्थ है परिमित, व्यवस्थित तथा गतिमान् शक्ति । यों शब्द तो तीन हैं, परन्तु ये एक ही शक्तिके तीन जैसे विशेषण हैं, जो एक-दूसरेसे कभी अलग नहीं हो सकते । सांख्य-दर्शन महत् तत्वका वर्णन करता है । यह सिद्धांत वादियोंसे परिणाम पानेवाला घर्म कहलाता है । इसके बाद जिनमेंसे अस्मक स्वरूप अथवा शुद्ध आत्मा का उद्धार होता है उसे ब्रह्म कहते हैं ।

मित्र, व्यवस्थित तथा गतिमान
ऐक ही शक्तिके तीन ऐसे विशेषण हैं, जो
हीं हो सकते ।
असके बाद सांख्य-दर्शन महत् तत्त्वका वर्णन करता है । यह
प्रकृतिका कार्य अथवा असमेंसे परिणाम पानेवाला धर्म कहलाता है ।
दूसरे शब्दोंमें कहें तो त्रिगुणात्मक प्रकृतिके अमुक स्वरूप अथवा असमें
अमुक धर्मके आविर्भावका नाम महत् है ।
पहले हमें ऐक भेद समझ रखना चाहिये
है और शुद्ध धर्मके प्रकट होनेके अनु
गोलक ज्ञानेन्द्रियाँ नहीं
अथवा यन्त्र (व

मिन्नका कार्य अथवा सुसप्त प्रकृतिक अनुकुल
हरे शब्दोंमें कहें तो त्रिगुणात्मक प्रकृतिक अनुकुल
अमुक धर्मके आविर्भावका नाम महत् है ।
मिन तत्वोंके स्वरूपकी जाँच करनेके पहले हमें एक भेद समझ रखना चाहिये ।
वह यह कि किसी वस्तुका धर्म एक बात है और शुभ धर्मके प्रकट होनेके अनुकुल
साधन दूसरी बात है । जैसे कि आँख, कान वगैरा गोलक ज्ञानेन्द्रियाँ नहीं हैं,
बल्कि देखना, सुनना आदि ज्ञानेन्द्रियोंके धर्म प्रकट होनेके द्वारा अथवा यन्त्र (करण)
हैं । और ज्ञानेन्द्रियाँ तो बुद्धि स्थानोंमें अमुक रूपमें प्रकट होनेवाली शक्तियोंके नाम
हैं । बुद्धी प्रकार मनके मानी दिमाग नहीं अथवा ज्ञान-तन्तु व्यवस्था (nervous
system) भी नहीं, बल्कि मिन साधनोंके द्वारा व्यक्त होनेवाली कुछ विशेष
शक्तियाँ या धर्म हैं । यदि यह भेद हमारे ध्यानमें न रहेगा और शक्ति तथा
शक्तिके प्रकट होनेके साधन या शक्तिके अध्ययन-स्थान दोनों एक ही समझ लिये
जायेंगे, तो सम्भव है कि यह सारा विवेचन बृथा हो जाय ।
कोभी भी सूक्ष्मशक्ति
परसे

[illegible]

कि लोह-चुम्बक यदि एक बोनेमें पड़ा हो, तो हमें यह नहीं जान पड़ता कि युक्तमें किसी विशेष प्रकारकी कोभी शक्ति है। परन्तु जब कोभी सुभी उसके पास रख दें, तो हमें युक्तकी आकर्षण-शक्तिका पता लगता है। विस प्रकार यह हो सकता है कि शक्ति तो हो पर उसका कोभी व्यापार न होता हो और व्यापार होता हो फिर भी हमें युक्तका पता न लगता हो। अन्तमेंसे जब हमें उसके किसी व्यापारका पता लगता है, तब हम उसे तत्त्वके रूपमें जानने लगते हैं; और उसके बाद जब जब वह शक्ति क्रियावान हो, तब तब हम उसे 'जाग्रत' कहते हैं और जब वह क्रियावान न हो तब उसे सुप्त या गुप्त कहते हैं।

संख्य-शास्त्रमें महत्को चित्त या बुद्धि भी कहा है और इस अर्थमें वह मन, भावना या कल्पनासे भिन्न धर्म है — यह ख्यालमें रखना चाहिये। हम जिस तत्त्वको खोज रहे हैं वह कोभी ऐसे सामान्य धर्मोंका नाम है, जो सारी जड़ और चेतन सृष्टिमें पाये जाते हैं। इस कारण यदि मानव चित्तको जाँचनेसे उसके धर्मोंका अस्तित्व जड़ वस्तुओंमें मिल सके अथवा जड़ पदार्थोंके सामान्य धर्मोंको मानव-चित्तमें पा सकें, तो हमको महत् तत्त्वका लक्षण मिल जायगा।

अस दृष्टिसे खोजते हुअे प्राणियोंके चित्त तथा जड़ वस्तुओंमें नीचे लिखे कमसे कम छह प्रकारके ऐसे धर्म मालूम महत्का लक्षण पड़ते हैं, जो एक वर्गमें रखे जा सकते हैं:

१. धारणा अथवा तनाव सहन करके परिस्थितिके अनुकूल हो जानेकी कम या ज्यादा शक्ति (tensibility);

२. आकर्षण-शक्ति (attraction);

३. अपकर्षण अथवा दूर हटने अथवा हटानेकी शक्ति (repulsion);

४. सायुज्य अथवा दूसरे पदार्थोंके साथ अकरूप होनेकी या दूसरे पदार्थोंको अकरूप करनेकी शक्ति (combination or assimilation);

५. वैयुज्य अथवा पृथक् हो जाने या करनेकी शक्ति (dissociation and generation); और

६. संलग्नता अथवा किसी पदार्थसे चिपट जानेकी शक्ति (adhesion).

महत् तत्त्व

अन सब धर्मोंकी प्रतीति पदार्थ मात्रमें होती है। ऐसी किसी भी परिमित शक्ति (जैसी कि बिजली) या वस्तु (जैसी कि दूसरी लीजिये, जिसे हमने कोई एक खास नाम दिया हो। वह किसी दूसरी परिमित शक्ति या वस्तुको धारण आदि कर सकती है। अन धर्मोंकी दौलत ही पदार्थोंकी एक स्थितिसे दूसरी स्थितिमें क्रान्ति हो सकती है, अथवा उनमें या उनकी शक्तिमें घट-बढ़ होने पाती है।

ऐसी प्रकार एक चित्त दूसरे चित्तको सहन (धारण) कर सकता है, आकर्षित कर सकता है, अपकर्षित कर सकता है और उससे संयुक्त, वियुक्त अथवा संलग्न हो सकता है। अन समस्त व्यापारोंका विस्तार शरीर जितने क्षेत्रमें ही समाप्त नहीं हो जाता, और उसके लिये एक शरीरके साथ दूसरे शरीरके स्पर्श होनेकी भी जरूरत नहीं। उसके वेपरीत ये व्यापार बहुत बार शरीरके बिना भी होते हुअे देखे जाते हैं। प्रकृतिका अस प्रकारका व्यापार ही महत् तत्त्व है।

सारांश यह कि पदार्थमात्रमें, शक्तिमात्रमें, प्रत्येक नाम-रूपमें जो धारणा, आकर्षण, अपकर्षण, आदि धर्म पाये जाते हैं, उन समस्तको महत् तत्त्व कहा है।

प्राणियोंके चित्तमें स्मृति, भावना, चिन्तन, कल्पना आदिकी जो शक्तियाँ पैल पड़ती हैं, वे ज्ञान-तन्तु और दिमागकी खास किस्मकी रचनाकी बदौलत हैं। प्राणियोंमें चित्त तत्त्वका जिस प्रकार विकास हुआ है, उससे उसमें कभी विशेष धर्म प्रकट हुअे हैं। जिस सम्बन्धमें विचार आगे किया जायगा। यहाँ तो अतितना ही कहना बस होगा कि चित्तमें जो विविध प्रकारके मान (ज्ञान-संस्कार) पैदा होते हैं, वे पूर्वोक्त महत्त्वके धारणादिक धर्मोंका ज्ञानतन्तुओं और दिमाग पर जो खास किस्मका व्यापार या प्रक्रिया होती है उसके परिणाम हैं। किन्तु चित्तका व्यापार जैसे संस्कारको जगाकर ही खतम नहीं होता और वह ज्ञानतन्तु व्यवस्था या मस्तिष्क तक ही व्याप्त नहीं है, शरीरके बाहर भी है।

अहंकार

असके बाद जो तत्त्व पृथक् बताया गया है, उसका नाम अहंकार है। अहंकारका अर्थ यहाँ गर्व नहीं होता है, यह शायद ही कहनेकी जरूरत रहे। परन्तु यह समझाना होगा कि प्राणियोंमें स्फुरित जो 'मै-पन' का भान है, उतना ही अहंकार नहीं। जिस प्रकार महत्को हमने प्रत्येक नाम और रूपमें खोजा है, उसी प्रकार अहंकारको भी सर्वत्र खोजना है। 'मै-पन' तो सिर्फ अहंकारका एक खास प्रकारका विकास ही है।

सब वस्तुओंमें स्थित अहंकारमें दो सामान्य धर्म दिखायी देते हैं : (१) आघातके सामने अपना स्वरूप-
अहंकारका कायम रखनेकी शक्ति — स्वरूप धृति
लक्षण (elasticity, stability), (२) प्रत्याघात करनेकी शक्ति (resistance)।

मनुष्य हो या प्राणी सबका अहंकार उससे अधिक कुछ नहीं करता। वह जिसमें अपनी अस्मिता मानता है, उसमें फर्क न पड़ने देने और कोभी उसमें फर्क करना चाहे तो उसका प्रतिकार करनेमें जो बल खर्च करता है, वही उसका अहंकार है। फिर वह अस्मिता चाहे शरीर सम्बन्धी हो या कुटुम्ब, समाज अथवा देश-विषयक हो, या वाणी अथवा विचारसे सम्बन्ध रखती हो। प्रत्येक जड़ पदार्थ भी, फिर वह छोटा हो या बड़ा, ऐसी स्वरूप-धृति और प्रत्याघातकी शक्तियाँ अपनेमें रखता है।

महत् और अहंकारको जो दो जुदा तत्त्व माना है, उसका कारण है। महत्के छहों धर्म एक साथ काम नहीं करते। कभी एक तो कभी दूसरा व्यापार करता है। परन्तु महत्का कोभी एक धर्म और अहंकार दोनों प्रत्येक पदार्थमें एक साथ अवश्य रहते हैं। विश्वमें चाहे जितना बनाव-विगाड़ हो जाय, पर जिस क्षण हम उसके जिस किसी

अंशको देखेंगे, उसी क्षण हमें उसमें महत्-धर्म तथा अहंकार-धर्म सहित परिमित और व्यवस्थित गति दिखायी देगी ।

महत्-धर्मोंके व्यापारोंसे पदार्थोंकी परिमिति, गति और व्यवस्थितिमें — उनके तम, रज, सत्त्व गुणोंमें प्रतिक्षण फर्क होता अहंकारके है । यह परिवर्तन इस पदार्थके अहंकारमें (स्वरूप-परिवर्तन* धारण और प्रत्याघात शक्तिमें) भी फर्क डालता है । उसकी प्रतिक्रिया फिर महत् पर होती है और उससे वस्तुके धारण, आकर्षण आदि बलोंकी अभिव्यक्तिमें (प्रगट होनेकी शक्तिमें) फिर फर्क पड़ता है और वह पदार्थ बदला हुआ दिखायी देता है । इस तरहसे सृष्टिका बनाव-बिगाड़ चलता है ।

शास्त्रकारोंने जैसा किया है, उस तरह अहंकारके तीन भेद किये जा सकते हैं : तामस, राजस और सात्त्विक । इसका अर्थ यह हुआ कि पदार्थकी परिमितिमें ही जो अहंकार (स्वरूप-धारण और प्रत्याघात) धर्म मुख्यतः नजरमें आवे और उसके स्वरूपमें फर्क करे, वह तामस अहंकार है, और जो मुख्यतः उसकी गतिमें जाना जाता है और परिवर्तन करता है, वह राजस अहंकार है; और जो प्रधानतः उसकी व्यवस्थितिमें परखा जाता है और क्रान्ति करता है, वह सात्त्विक अहंकार है । इस वर्गीकरणको मोटे तौर पर और निरूपणकी सुविधा तक ही सही समझना चाहिये । सच बातें तो यह है कि एक गुणमें फर्क पड़नेके साथ ही दूसरे दोमें भी कुछ न कुछ फेर-फार जरूर हो जाता है । परन्तु जो परिवर्तन अधिक स्पष्ट दिखायी दे अथवा समझनेमें सुविधाजनक हो, उसे उस प्रकारके अहंकारका परिणाम कहा गया है ।

इस प्रकार तामसाहंकारके उत्तरोत्तर परिवर्तनोंमें महाभूतोंकी, राजस परिवर्तनोंमें तन्मात्रा और कर्मेन्द्रियोंकी और सात्त्विक परिवर्तनोंमें चित्त या सत्त्वकी और ज्ञानेन्द्रियोंकी गणना की गयी है । पर इससे

* अर्थात् अहंकार जिस रूपमें परिणत होता है, क्रान्ति पाता है, वे — developments, evolution.

यह न समझ लेना चाहिये कि महाभूतोंमें रज-सत्त्व (गति और व्यवस्थिति), अथवा तन्मात्रा और कर्मेन्द्रियोंमें तम-सत्त्व (परिमिति और व्यवस्थिति), अथवा ज्ञानेन्द्रियों तथा मन या चित्तमें रज-तम (गति और परिमिति) के भेद नहीं हैं।

अनमें हम पहले महाभूतोंका विचार करेंगे।

जैसा कि दूसरे प्रकरणमें बतलाया है पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाशकी गणना पञ्चमहाभूतोंमें होती है। जड़ सृष्टिमें ये पञ्चमहाभूत सबसे अधिक महत्वपूर्ण तत्त्व हैं और बहुतांश तो यह भी खयाल है कि जड़-सृष्टि पञ्चमहाभूतोंकी ही बनी हुई है और चैतन्य सृष्टिमें पञ्चमहाभूतोंके अलावा महत्, अहंकार और मन भी हैं। परन्तु मैं ऊपर बता चुका हूँ कि यह भ्रम है। महत् और अहंकार ये जड़ और चैतन दोनों प्रकारकी सृष्टिके सामान्य धर्म ही हैं।

[पञ्चमहाभूत-विषयक अधिक वैज्ञानिक चर्चामें जिन्हें उत्साह न हो, वे इसके बाद मात्राओंका प्रकरण (नीचाँ) शुरू करें तो काफी है।]

महाभूत — सामान्यतः

हमारे शास्त्रकारोंका यह अन्तिम निर्णय है कि महाभूतोंकी संख्या पाँच है। 'अंतिम' जिसलिखे कहता हूँ कि यह पाँचकी संख्या धीरे धीरे निश्चित हुयी है। बुदाहरणके लिखे, छान्दोग्योपनिषद्में तीन ही महाभूतोंकी कल्पना की गयी है। प्रथम दृष्टिपातमें महाभूतोंका यह विषय अतना सरल मालूम होता है कि उसके सम्बन्धमें कुछ विवेचन करनेकी जरूरत नहीं महसूस होती। हम समझते हैं कि एक छोटा बच्चा भी बुनके नाम गिना सकता है और बुनके अर्थ अथवा बुनके आशयके परन्तु महाभूतोंके नामोंको एक ओर रख दें, तो बुनके अर्थ अथवा बुनके आशयके सम्बन्धमें शास्त्रोंमें अेकवाक्यता नहीं है। अब आगे जो विवेचन किया जायगा, उससे यह बात मालूम हो जायगी।

सबसे पहले तो यह समझना चाहिये कि आकाश आदि शब्द हमारे शास्त्रोंमें दो-दो अर्थोंमें प्रयुक्त हुये हैं। ये दोनों अर्थ नीचेकी तालिकामें बताये गये हैं:

नाम	पहला अर्थ: अवस्था-दर्शक	दूसरा अर्थ: शक्ति-दर्शक
आकाश	वायुसे भी सूक्ष्म स्थितिके पदार्थः परिमिति अति अल्प (छगभग शून्यवत्) परन्तु व्याप्ति अपार*।	शब्दका आश्रय-स्थानः कर्णेन्द्रिय-गोचर पदार्थ।
वायु	(ether) पदार्थकी हवा जैसी स्थितिः परिमिति आकाशसे विशेष, व्याप्ति कम। (gas)	स्पर्शका आश्रय-स्थानः स्पर्शेन्द्रिय-गोचर पदार्थ।
तेज	वायु और जलके बीचकी पदार्थकी स्थिति (?); परिमितिमें विशेष वृद्धि; व्याप्ति और भी कमः निराकार रूप। (heat, light)	रूपका आश्रय-स्थानः नेत्रेन्द्रिय-गोचर पदार्थ।
जल	पदार्थकी तरल स्थिति; परिमितिका स्वरूप विशेष निश्चित; जिस पात्रमें पदार्थ हो उसका आकार धारण करनेकी स्थिति। (liquid)	स्वादका आश्रय-स्थानः जिह्वेन्द्रिय-गोचर पदार्थ।
पृथ्वी	पदार्थकी घन स्थितिः परिमितिका स्वरूप निश्चितः स्वतंत्र आकार-युक्त पदार्थ। (solid)	गन्धका आश्रयस्थानः घ्राण-गोचर पदार्थ।

* व्याप्तिका सम्बन्ध रजोगुण — क्रिया धर्म — के साथ है। जिस भेदको ओर ध्यान दिखानेके लिखे हो यहाँ जिस बातका बुल्लेख किया गया है।

अस प्रकार अिन शब्दोंका प्रयोग दो-दो अर्थोंमें होनेके कारण हमारे परिचित बहुतसे पदार्थोंका वर्गीकरण बहुत अटपटा हो जाता है — जैसे बलोरिनको खुसकी स्थितिके अनुसार वायु कहना पड़े, परन्तु उसके रूप और गन्धको देख कर सम्भव है हमारे शास्त्रकार उसे तेज या पृथ्वी कहें । विसी प्रकार शक्कर या नमकको अवस्थाकी दृष्टिसे पृथ्वी और स्वादकी दृष्टिसे जल कहना होगा ।

यह कठिनाभी शास्त्रकारोंके ध्यानमें न आभी हो सो बात नहीं, क्योंकि असका परिहार कुछ अंशोंमें दो-तीन तरहसे किया गया है । अेक तो यह कि प्रत्येक पिछले महाभूतमें उसके अपरके महाभूतोंके घर्म भी रहते हैं । जैसे कि वायुमें शब्द और स्पर्श तथा पृथ्वीमें पाँचों । परन्तु अस परिहारसे भी काम नहीं चलता । असलिअे उसे दूसरी तरहसे समझाया गया है : आज हम जगत्में जिन पदार्थोंको देखते हैं उनमेंसे अेक भी शुद्ध महाभूत नहीं है, बल्कि शुद्ध महाभूतोंके परस्पर संयोगोंका परिणाम है, अर्थात् प्रत्येक पदार्थ पाँचों महाभूतोंके अंशको लेकर बना है । असको अस तरह समझाया जाता है कि सोनेमें जो घनत्व है वह पृथ्वीका अंश है, चमक तेजका अंश है; बर्फमें घनता पृथ्वी है; दूधमें प्रवाहिता और माधुर्य जल है, गन्ध पृथ्वी है, अुष्णता तेज है, आदि ।*

* समर्थ रामदासने महाभूतोंके लक्षण नीचे लिखे अनुसार बताये हैं—

जो जो जड़ और कठिन, सो सो पृथ्वीका लक्षण;

मृदु और आर्द्रपन, सो है आप ॥

जो जो अुष्ण और सतेज, उसे जानिये है तेज;

अव वायुको सहज, बताता हूँ ॥

चैतन्य और चञ्चल, वह है वायु ही केवल;

शून्य, अवकाश, निश्चल आकाश जानिये ॥

अैसे पंच महाभूत जानके, किया संकेत;

अव अेकमें पाँच भूत सावध सुनिये ॥

सूक्ष्म नभमें कैसे पृथ्वी, पहले बताओ वही;

देवें ध्यान सही, श्रोताजन ॥

आकाश तो अवकाश-शून्य, शून्य माने अज्ञान;

अज्ञान है अद्वैत मान, वही पृथ्वी ॥

महाभूत — सामान्यतः

यह कल्पना पञ्चीकरणके नामसे प्रसिद्ध है। यह मुझे विलुप्त और अकारण उत्पन्न की गयी मालूम होती है। इसमें तत्त्वोंकी वैज्ञानिक छान-बीनके बदले वर्गीकरणमें एक प्रकारके काल्पनिक समीकरणकी भावना काम करती हुयी मालूम पड़ती है। महाभूतों और तन्मात्राओंमें कार्य-कारण सम्बन्ध है, यह कल्पना भी इसमें कारणीभूत हुयी है। यानी, शब्द, स्पर्श आदि पञ्चज्ञान सूक्ष्म स्वरूपमें स्थित एक एक महाभूत ही हैं,* और आकाश आदि अिन मात्राओंके गाढ़ अथवा स्थूल स्वरूप हैं। ऐसी कल्पना की गयी है। दूसरे शब्दोंमें, तामसाहंकारका गाढ़ स्वरूप शब्द हुआ। शब्दके गाढ़ होनेसे आकाश, गाढ़ आकाश स्पर्श हुआ, और गाढ़ स्पर्श वायु हुयी; इसी प्रकार वायुसे रूप, रूपसे तेज, तेजसे रस, रससे जल, जलसे गन्ध, गन्धसे पृथ्वी — इस प्रकार परिमितिकी दृष्टिसे अहंकारके अुत्तरोत्तर परिवर्तन हैं।

एक एक महाभूतको एक एक मात्राके साथ कार्य-कारण सम्बन्धसे बाँध देनेमें मुझे अधूरा निरीक्षण दिखायी पड़ता है। आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टिसे विचार करें, तो परिमितताकी दृष्टिसे ही महाभूतोंका वर्गीकरण करना अुचित और काफी मालूम पड़ता है। महाभूत और मात्रामें कार्य-कारण

आकाश स्वयं मृदु, वही आप स्वतःसिद्ध;
तेज भी अब विशद, करता हूँ ॥
अज्ञानसे होता भास, वही तेजका प्रकाश;
अब वायुका अवकाश, संकेत कहूँ ॥
वायु नभमें नहीं भेद, आकाश-मा हो रहे स्तब्ध;
तो भी नभमें जो निरोध, वही वायु ॥
नभमें नभ समाविष्ट, जिसमें क्या कथन भिष्ट;
ऐसे हैं सुस्पष्ट, नभमें पंचभूत ॥

(दासबोध, ८-४)

जिसी तरह दूसरे भूतोंके सम्बन्धमें भी समझाया गया है।
जिस दृष्टिसे पाँचों महाभूत अन्योन्य-स्वतंत्र हो जाते हैं; एक-दूसरेसे कार्य-कारण-भावसे सम्बद्ध नहीं। जिस दृष्टिमें जो दोष मौजूद है, उसके विषयमें आगे विचार किया जायगा।
* 'तन्मात्र'का अर्थ है 'केवल वह', अर्थात् केवल महाभूत। जैसे शब्द केवल शुद्ध सूक्ष्म आकाश, स्पर्श केवल शुद्ध सूक्ष्म वायु, वगैरा।

भाव सिद्ध नहीं हो सकता और ऐसा सम्बन्ध बिठानेकी जरूरत भी नहीं मालूम होती । हम यह नित्य ही अनुभव करते हैं कि प्रत्येक पदार्थ परिमितिकी दृष्टिसे किसी भी महाभूतकी दशामें रूपान्तर पा सकता है । जैसे कि भाप, पानी और बर्फ । फिर उस पदार्थका ज्ञान हमें किस अन्द्रियके द्वारा होता है, जिसका दारोमदार अंशतः उसकी महाभूत दशा पर और अंशतः दूसरे कारणोंपर रहता है, जैसे क्लोरिन रंगकी बदौलत आँखसे, गन्धके कारण नाकसे और दवावके कारण त्वचासे जानी जा सकती है । फिर भी आमतौर पर वह वायु रूपमें प्राप्त होती है और जिसलिसे आमतौर पर उसे वायु कहना ही सुचित होगा । फिर प्राण-वायुको यदि तरल या प्रवाही बनाया जाय, तो उसे भी आँखोंसे देख सकते हैं और पारेकी भाप बनावें तो वह भी अदृश्य हो जायगा ।

असके उपरान्त आगे यह भी दिनायी देगा कि केवल परिमितिकी दृष्टिसे भी महाभूतोंका विचार करनेमें बहुतसा विचार-भ्रम हो गया है और जिसलिसे इस विषयका विचार शास्त्रोंकी प्रचलित रूढ़िसे भिन्न प्रकारसे और वैज्ञानिक शोधनकी दृष्टिसे करना चाहिये ।

अस दृष्टिसे अब प्रत्येक भूतका अलग अलग विचार करेंगे ।

६

महाभूत — आकाश

आकाशकी कल्पनाके सम्बन्धमें शास्त्रकारोंमें कुछ मतभेद और अस्पष्टता दीख पड़ती है । कहीं आकाशको शून्य (void, vacuum) — दूसरे चार भूतोंका अभाव — माना गया है ।* और कहीं उसको भावात्मक तत्त्व बताया मालूम होता है । +

अब जो आकाशको शून्य मानते हैं, उनकी दृष्टिसे स्पष्ट है कि वैसे प्रकार-भेद आकाशमें नहीं कल्पित किये जा सकते, जैसे कि वायु, जल, पृथ्वी आदिमें भिन्न भिन्न

* पिछले प्रकरणमें दासबोध सम्बन्धी अवतरण अथवा सहजानन्द स्वामीके वचनानृत ग० प्र० १२ अित्यादि देखिये ।

+ देखिये ब्रह्मसूत्र — शांकरभाष्य, अ० २, पा० ३, सू० १ से ७ तक ।

महाभूत — आकाश

प्रकार दिखायी पड़ते हैं। परन्तु जो आकाशको वास्तविक भावरूप पदार्थ मानते हैं, वे भी भुसमें प्रकार-भेदकी कल्पना करते हुये दिखायी नहीं पड़ते। *
 भिनमेंसे आकाशकी शून्य बतानेवाली कल्पना गलत है। जो शून्य है भुससे कोभी चीज बन नहीं सकती और न वह शब्दादिका आधार ही हो सकता है। दूसरे, शून्यताकी कल्पना सापेक्ष ही हो सकती है, क्योंकि निरपेक्ष शून्यको तो कल्पना ही नहीं की जा सकती। जब हम यह कहते हैं कि 'भिस जगह कुछ भी नहीं है', तो भुसका अर्थ अतितना ही होता है कि हम अपनी ज्ञानेन्द्रियोंके द्वारा किसी वस्तुके अस्तित्वको जान नहीं सकते हैं।

भिनके अलावा, शब्दको आकाशकी तन्मात्रा माना है। भिसका अर्थ यह हुआ कि शब्द आकाशका सूक्ष्म स्वरूप है। या शब्द भुसके अस्तित्वका सबूत देनेवाला पदार्थ है; अथवा शब्द आकाशका कारण है। भिनमेंसे चाहे किसी अर्थको लीजिये, लेकिन आकाशका अर्थ शून्य है — यह कल्पना युक्ति सङ्गत नहीं मालूम होती। क्योंकि जब हम शब्दके अस्तित्व और प्रकार-भेदको निश्चित रूपसे जान सकते हैं, तब यह कैसे कह सकते हैं कि भुसके लिये जिस आकाशका अनुमान किया गया है वह शून्य रूप है? +

मतलब कि मैं आकाशको भेद भावरूप महाभूत मानता हूँ। पदार्थकी वायुसे भो सूक्ष्म अवस्था; वायु-स्रोधक साधनोंसे भयवा लगभग परिणाम-हीन हो भैसी भैसी स्थितिमें — जिसकी व्याप्ति अत्यन्त परिमितकी केवल श्रुतना ही महत्त्व दिया है, जितना कि यहाँ वर्गीकरणके लिये आवश्यक था। परन्तु वस्तुतः देखें तो पदार्थ-मात्र परिमिति, गति और व्यवस्थिति तीनों विशेषणों सहित होते हैं, तदयुक्त होते हैं। भिस बातकी याद रखें तो पदार्थोंकी परिमितिके अतिशय अल्प होते हुये भी और, भिसलिये, भुनके आकाश-दृशामें होते हुये भो यह बात समझमें आने भैसी है कि भुनमें व्यवस्थिति और गतिके भेदोंकी वदौलत प्रकार-भेद हो सकते हैं।

* भिसमें थोड़ी शंका हो सकती है; क्योंकि कहीं कहीं काम, क्रोध, आदिको भी आकाशके भेद बताये गये हैं।

+ यदि शून्यका अर्थ 'अभाव' नहीं बल्कि सूक्ष्मतम अस्थूल शक्तियों किया जाय, तो यह समझमें आने लायक है। तो फिर भुस दृशामें भुस 'अव्यक्त' अथवा 'अप्रकट' रूपी कहना सुचित होगा। यदि लगभग शून्यके अर्थमें शून्य शब्द संक्षेपके लिये काममें लाया गया हो तो आपत्ति नहीं, बशर्त कि यह बात स्पष्ट रूपसे ध्यानमें रखी जाय।

प्रकृति शक्ति — क्रिया — हैं और अनन्त विस्तारमें व्याप्त हैं। जिसमें परिमिति और व्याप्तिका सम्बन्ध एक दूसरेसे विषम (व्यस्त) सा पाया जाता है। जैसे सोनेके पासेको पीट पीट कर लम्बा करें तो उसकी मोटाही घट जायगी और मोटाही बढ़ायेंगे तो लम्बाही घट जायगी, उसी प्रकार पदार्थकी परिमिति यदि अल्प हो तो क्रियाकी व्यापकता अतिशय फैल जायगी और यदि उसकी परिमिति (मर्यादा) में वृद्धि हो तो क्रियाका प्रदेश कम हो जायगा। जिस जगह वायु, जल, पृथ्वी (या तेज +) का अभाव दिखायी देता है वहाँ तथा जब पदार्थ वायुसे भी सूक्ष्म स्थितिको पहुँच जाता है तब भी क्रिया-शक्ति बन्द नहीं पड़ती और उस क्रियाकी व्यवस्थितिमें — उसके प्रकारोंमें — भेद हो सकता है। इस प्रकार विविध रीतिसे रचित गतियोंके परस्पर आकर्षण, अपकर्षण आदिके फलस्वरूप आकाश-दशामें भी पदार्थोंके प्रकारान्तर हो सकते हैं, और हम उनके विविध परिणामोंका अनुभव भी कर सकते हैं। ऐसे गति और व्यवस्थितिके भेदोंके कारण यदि आकाशमें प्रकार-भेद बिल्कुल न हों और आकाश अेकरूप ही हो, तो सृष्टिको उत्पत्ति कदापि नहीं हो सकती।

केवल कल्पनाके आधार पर ही आकाशमें प्रकार-भेद नहीं माना गया है; बल्कि अवलोकन पर आधारित अनुमान द्वारा यह कल्पना की गयी है।

तेजकी जुदा जुदा रंगकी किरणें, तेजका स्तम्भन (polarization), विजली, अेकतरे तथा दूसरी प्रकारकी विजलीकी किरणों आदिको परिमिति यदि शून्यवत् हो, तो भी उनमें गति और व्यवस्थितिके भेद स्पष्टरूपसे जाने जा सकते हैं। जिन ध्वनियों, किरणों, विद्युत्-शक्तियों तथा गन्ध, स्वाद आदिके अस्तित्वको जाननेकी शक्ति आमतौर पर हमारी अिन्द्रियोंमें नहीं है, उसे योगाभ्याससे या सूक्ष्म वैज्ञानिक यंत्रोंसे जाननेकी शक्ति प्राप्त होती है। फिर, यह भी स्पष्ट है कि यंत्रोंकी सहायतासे अिन शक्तियोंका परस्पर रूपान्तर भी होता है। [अेटम-विस्फोट (explosion) के प्रयोगोंने यह अब सिद्ध-सा कर दिया है।

अिन सब परसे यह नतीजा निकलता है कि आकाश शून्य नहीं, बल्कि अत्यन्त सूक्ष्म परिमितियुक्त भावरूप महाभूत है, वह अेक ही प्रकारका नहीं बल्कि अनेक प्रकारका है और आकाश-दशामें स्थित ऐसे अनेक पदार्थोंमें होनेवाले

+ 'तेज' शब्दको कोष्ठकमें क्यों रखा है, जिसका कारण आगे मालूम हो जायगा।

महाभूत — आकाश.

आकर्षणादिक धर्मों के कारण शुसी दशमें अनेक प्रकारान्तर होते हैं। अतना ही नहीं, बल्कि धीरे धीरे शुसकी परिमितिमें परिवर्तन होकर वायु आदि दूसरे प्रकारके महाभूतोंमें शुसकी संक्रान्ति होती है।*

* नोट — आधुनिक विज्ञानशास्त्रमें मान्य कीथर तत्त्व (ether), दर्शनशास्त्रमें स्वीकृत आकाशतत्त्व और शुसकी मेरे द्वारा की गयी व्याख्या — विनमें जो अन्तर है वह नीचे लिखी तालिकासे स्पष्ट हो जायगा :

कीथर	आकाश : प्राचीन व्याख्या	आकाश : मेरी व्याख्या
१. भावरूप पदार्थ। २. केवल एक प्रकारका वाहन; (शक्तियोंकी एक स्थानसे दूसरे स्थानकी ले जाने-वाला तत्त्व)।	एक मत शून्यता। विश्वमें तथा पदार्थोंके अणुओंकी बोचकी खाली जगह-शब्द का आश्रय-स्थान।	भाव रूप पदार्थ (अनेक)। केवल वाहन नहीं; शक्तियोंका वाहन होना या शुनसे संचारित होना पदार्थ-मात्रका एक धर्म है; शुसी प्रकार आकाशका भी एक धर्म है। भेदयुक्त।
३. प्रकार-भेद रहित।	प्रकार-भेद रहित। निर्विकार और निश्चल।	?
४. न किसीका कारण, न कार्य-बिना रूपमें निर्विकार, परन्तु गतिधर्मी।	परिमितताकी कल्पना ही असम्भाव्य।	वायुसे भी आघातवत्; जिस अर्थमें वायुका कारण; गति और व्यवस्थितियुक्त परिणाम-धर्मी। परिमिति अत्यंत अल्प-लगभग शून्यवत् एक दृष्टिसे; गति और व्यवस्थितिमें परिमित समाविष्ट।
५. परिमिति ?		

महाभूत — वायु, जल, पृथ्वी

महाभूतोंमेंसे वायु, जल और पृथ्वीके सम्बन्धमें बहुत समझानेकी जरूरत नहीं, सिर्फ परिमिति और शब्दादि तन्मात्राओंका विचार-भेद-दूसरेसे भिन्न रूपमें करनेकी जरूरत है। तेन सम्बन्धी विचार करते हुये यह विषय अधिक स्पष्ट हो जायगा।

परिमितिकी दृष्टिसे पदार्थका हवा जैसा स्वरूप ही वायु है। विज्ञानकी यह प्रकट बात है कि प्रत्येक पदार्थको तदनुकूल परिस्थिति निर्माण करके वायुमें रूपान्तरित किया जा सकता है। अनेकों पदार्थ वायुकी दशामें मौजूद हैं। अतः यह कहनेकी जरूरत नहीं है कि उनमें अनेक प्रकार-भेद हैं। पानी और पृथ्वीसे भी यह स्थिति अधिक सूक्ष्म है और उसके वजन, दबाव तथा स्पर्शसे उसका अस्तित्व मालूम पड़ता है।

पदार्थोंकी रसात्मक, तरल अथवा प्रवाही स्थितिको जल कहा है और घन स्थितिको पृथ्वी बताया गया है। यह भी आसानीसे समझमें आने योग्य है। यहाँ जलका अर्थ पानी नहीं, बल्कि पानी जैसा कोई भी पदार्थ है और पृथ्वीका अर्थ मिट्टी नहीं, बल्कि घनत्वयुक्त कोई भी पदार्थ समझना चाहिये। पानी और पृथ्वी ये रसात्मक और घन महाभूतोंके प्रसिद्ध पदार्थ हैं — अतना ही।

तेज

प्राचीन शास्त्रकारोंने तेजकी गणना महाभूतोंमें की है। जिसका विचार हमने अब तक मुस्तवी रखा था, क्योंकि जिसकी छान-बीन स्पष्ट और स्वतंत्र रूपसे करनेकी जरूरत है।

शास्त्रकारोंने तेजको वायु और जलके बीचकी स्थितिमें कल्पित किया है और उसको वायुका विकार माना है। जिसके दो अर्थ हो सकते हैं : (१) परिमितिकी दृष्टिसे यह कि तेजकी परिमित वायुसे अधिक है (और जिसलिसे उसकी व्याप्ति कम है); और (२) शक्ति धारणकी दृष्टिसे यह कि स्वर्श या वायुसे तेजका शुद्धत्व होता है। अब हमने महाभूतोंका वर्गीकरण नैतिक परिमितिकी दृष्टिसे ही करना तय किया है, जिसलिसे दूसरी दृष्टिको अभी हम अंक और रख दें।

पहले तो तेजके अर्थके विषयमें ही प्राचीन विचारकोंमें बहुत कुछ असंगतता मालूम होती है। बुद्धोंने कहीं तो तेजका अणुताके अर्थमें और कहीं प्रकाश (रूप या दृग्गोचरता) के अर्थमें प्रयोग किया है।

ग्रीक लोगोंकी भी यह धारणा थी कि अणुता एक स्वतंत्र महाभूत है। यह अणुत्वके विपरीत लघुत्व धर्मयुक्त एक तत्त्व माना जाता था; अर्थात् अणुता जिस पदार्थमें पैठती है, वह गरम और वजनमें हलका हो जाता है। (सत्त्वगुण लघु और प्रकाशयुक्त है, यह सांख्य विचार भी किसी प्रकारका है।) परन्तु आज हमको जितनी जानकारी प्राप्त है उससे अणुता महाभूतका भेद मालूम नहीं होती, बल्कि पदार्थकी अभ्यन्तर गतिमें परिवर्तन होनेसे पैदा होनेवाला धर्म है। यह गतिभेद परिमित-भेद भी अत्यन्त कर सकता है और बहुत अंशमें परिमित-भेद — एक भूतका दूसरे भूतमें परिवर्तन — अणुताको घटा-बढ़ा कर ही किया जा सकता है। कारण कुछ भी हो, पदार्थ किसी भी भूत-स्थितिमें हो, उसकी आन्तरिक गतिमें फर्क पड़नेसे उसकी अणुतामें फर्क पड़ता है और अणुताके एक हद तक बढ़नेके बाद वह पदार्थ स्वयं प्रकाश बन जाता है, या दूसरी भूत-स्थितिमें चला जाता है, अथवा दोनों बातें होती हैं, या किसी नये दो पदार्थमें परिणत हो जाता है। और, यह बात भी निश्चित रूपसे नहीं कह सकते कि यह नया पदार्थ किस जातिका महाभूत बनेगा।

जिस प्रकार अणुता पदार्थोंका आगन्तुक धर्म है। * यह प्रत्येक जातिके आगन्तुक धर्म कहनेमें सापेक्ष दृष्टि ही है। वस्तुतः अणुता एक प्रकारकी शक्ति — क्रिया — गति है, अतना ही कहा जा सकता है। हमारे शरीरमें,

महाभूतमें पैदा हो सकता है और आकाश, वायु, जल या पृथ्वीकी दशामें रहे किसी भी पदार्थके साथ ही हम उसकी सत्ताकी देख या पा सकते हैं ।

सारांश यह कि तेजको हम चाहे अणुताके अर्थमें लें चाहे प्रकाशके अर्थमें —

१. वह परिमितिका अर्थात् महाभूतोंका भेद नहीं मालूम होता, बल्कि गतिकी अर्थात् तन्मात्राका भेद प्रतीत होता है; किन्तु,

२. अनुकूल परिस्थितियोंमें, महाभूतोंका रूपान्तर करनेमें जिसका महत्वपूर्ण भाग है;

३. आकाश, वायु, जल और पृथ्वीसे विलकुल स्वतंत्र रूपमें उसका अस्तित्व जाना नहीं जाता;

४. चार महाभूतोंमें यह आगन्तुक धर्म जैसा देखा जाता है;

५. अणुताके रूपमें यह नेत्रका विषय नहीं बल्कि स्पर्शका विषय है;

६. प्रकाशके अर्थमें यह आकाशके वाहन द्वारा प्रतीत होता है; और

७. किसी भी अर्थमें तेजको वायुका विकार अथवा उससे नीचेकी पंक्तिका महाभूत गिनना युक्ति-संगत नहीं लगता ।

यदि हम प्रत्येक महाभूतके साथ भेक भेक तन्मात्राका नित्य सम्बन्ध जोड़ने पर जोर न दें; और ऐसा वर्गीकरण करनेका प्रयत्न न करें जिसे हमारा अवलोकन मंजूर नहीं कर सकता, तो यह कहना उचित होगा कि परिमितिके भेदोंको दृष्टिसे शुद्ध महाभूत पाँच नहीं बल्कि चार ही हैं — आकाश, वायु, जल और पृथ्वी ।

वातावरणमें, या किसी भी वस्तुमें सामान्यतः रहनेवाली किसी प्रकारकी गतिके साथ तुलना करते हुए दूसरे पदार्थोंमें रहो ऐसी ही गतिकी अथवा उसी पदार्थमें दूसरे समय होनेवाले वैसी गतिके भेदको हम अणुता कहते हैं और उसे आगन्तुक जैसी समझते हैं । अणुताका ज्ञान देनेवाली गति जब विलकुल न हो, तो उसे अणुताका निरपेक्ष शून्यांश (absolute zero temperature) कह सकते हैं । पदार्थोंमें होनेवाली आन्तरिक गतियोंके स्वरूप-सम्बन्धी हमारा ज्ञान अतना अल्प है कि जैसे कोयी पदार्थ, जो अणुता धर्मको पैदा करनेवाली गतिसे रहित हो, हो सकते हैं या नहीं जिसका हमें पता नहीं है । आगे चलकर यह समझमें आ जायगा कि अिन आगन्तुक धर्मोंकी ही गणना मात्राओंमें की गयी है ।

* तरल और घनके बीचको — नरम मोमकी तरह, जल और वायुके बीचकी — कोहरा और बादल जैसी अवान्तर स्थितियाँ भी होती हैं । यदि हम उनका भी वर्गीकरण करने लें, तो भेद अतने बढ़ जायेंगे कि वर्गीकरण असम्भव हो जायगा । वर्गीकरणका अद्देश्य तो सुविधा और समझनेमें सरलता पैदा करना है । जिस दृष्टिसे ये चार भेद काफी तीव्र हैं ।

मात्रायें — सामान्यतः

जिन पाठकोंने ५ से ८ तकके प्रकरण न पढ़े होंगे, उनके लिये
अनका नीचे लिखा सारांश अुपयोगी होगा :

१. प्राचीन शास्त्रोंमें जो यह माना गया है कि महाभूतों और
महाभूतोंके घर्षों (शब्द, स्पर्श आदि तन्मात्राओं) में कार्य-कारण सम्बन्ध
है, यह ठीक नहीं मालूम होता ।

२. तेजकी गणना जो महाभूतोंमें की गयी है, वह सही नहीं
मालूम होती ।

३. परन्तु परिमितिकी दृष्टिसे विचार करें, तो यह कहना अुचित
होगा कि शुद्ध महाभूत चार ही हैं — आकाश, वायु, जल और पृथ्वी ।

४. आकाश अुन्य नहीं बल्कि पदार्थकी अत्यन्त सूक्ष्म अवस्था
है । उसकी जिस अवस्थामें भी अनेक पदार्थ हो सकते हैं ।

५. किसी भी पदार्थकी हवा जैसी अवस्थाको वायु, तरल
अवस्थाको जल, और घन (गाढ़ी) अवस्थाको पृथ्वी कहते हैं ।

६. तेज महाभूत नहीं, बल्कि मात्रा है । मात्रा क्या वस्तु है,
जिसका विचार हमें यहाँ करना है ।

जिस संसारमें जो कुछ नाम-रूपात्मक है, उसमें परिमितता, क्रिया
और व्यवस्थितता ये तीन गुण अनिवार्य रूपसे हैं । अुपर बताया ही जा
चुका है कि जैसे सब पदार्थोंका परिमितिकी दृष्टिसे वर्गीकरण करनेसे वे
सब चार महाभूतोंमें बँट जाते हैं । अब हम जिस बातका विचार करें
कि उन पदार्थोंके क्रिया-धर्म या रजोगुणकी दृष्टिसे अुनके कितने वर्ग
होते हैं ।*

* पदार्थोंमें जो अखण्ड क्रिया चलती रहती है, सब पूछो तो, उसका हमें
पूरा ज्ञान नहीं है । सिर्फ जो क्रियायें आती-जाती दिखायी पड़ती हैं, अुन्हींका
हम विचार कर सकते हैं ।

असमें पहले दो वर्ग होते हैं : एक चित्त-हीन सृष्टि और दूसरा चित्त-युक्त सृष्टि । अर्थात् जगत्के पदार्थोंमें या तो चित्त है या नहीं है । जिसमें चित्त है वह चित्तवान या सचित्त सृष्टि और जिसमें नहीं है वह चित्त-हीन या अचित्त सृष्टि । आगे पढ़नेसे यह बात अच्छी तरह समझमें आ जायगी ।

यों तो प्रत्येक पदार्थमें कोसी न कोसी क्रिया या गति अखंडित रूपसे चलती ही रहती है । परन्तु वनस्पति तथा प्राणियोंमें इस क्रिया या गतिका गुण अतना अधिक बढ़ गया है कि वह (क्रिया) उस पदार्थके अन्दर ही समाजी नहीं रहती, बल्कि बाहर भी प्रकट होती है । ये पदार्थ बढ़ते रहनेमें तथा अपने स्वरूपको कायम रखकर स्वतंत्र रूपसे हलचल करनेमें समर्थ होते हैं । + जिन पदार्थोंमें बढ़नेकी और स्वतंत्र रूपसे हलचल करनेकी शक्ति है, उन्हें चित्तवान और शेषको हम चित्त-हीन सृष्टि कहेंगे ।

परन्तु इससे यह न समझना चाहिये कि ये वर्ग एक-दूसरेसे स्पर्श ही नहीं करते । सच पूछो तो चित्त-हीन पदार्थोंमें मिलनेवाली गतियाँ चित्तवान सृष्टिमें तो हैं ही, परन्तु चित्तवान पदार्थोंकी क्रिया-शक्तियाँ चित्त-हीन पदार्थोंमें दिखायी नहीं देती ।

अस प्रकार चित्त-हीन पदार्थोंमें होनेवाली क्रियायें चूँकि सब पदार्थोंमें सामान्य रूपसे पायी जाती हैं, अतः पहले हम अिन्हीं क्रियाओंका विचार करेंगे । ऐसी क्रियाओंके प्रत्येक वर्गको 'मात्रा' नाम दिया गया है ।

आमतौर पर यह माना जाता है कि ज्ञानेन्द्रियों द्वारा हम पदार्थोंके अस्तित्वको पाँच तरहसे, परख सकते हैं : पदार्थसे निर्मित शब्द द्वारा, प्रकाश द्वारा, गन्ध द्वारा अथवा उसके स्पर्श द्वारा या स्वादके द्वारा ।

+ भाप, बिजली आदि शक्तियोंसे परिचालित यंत्र भी अपना स्वरूप कायम रखकर हलचल करनेमें समर्थ होते हैं । परन्तु उनमें बढ़नेकी (मोटे होनेकी) तथा स्वतंत्र रूपसे हलचल करनेकी शक्ति नहीं रहती । अिसलिये वे चित्तहीन हैं ।

मात्रायें — सामान्यतः

पदार्थकी परिमितता चाहे जितनी हो, उसका जत्या अणु जितना हो या अपार हो, पर वह यदि शब्द, स्पर्श, रूप, रस या गन्ध निर्माण करता हो और हमारी ज्ञानेन्द्रियोंके साथ उसका सम्पर्क हो, तभी हमें उसके अस्तित्वका पता लग सकता है।

जैसा कि ऊपर कहा है, प्राचीन शास्त्रोंमें एक एक महाभूतके साथ गुणियाँ भी ऊपर बतायी गयी हैं। परन्तु यदि हम महाभूत और मात्राओंको अलग कर दें और मात्रा-विचार स्वतंत्र रूपसे करें, तो हम निश्चित रूपसे अतना ही जान सकते हैं कि पदार्थमात्र कोभी एक महाभूत है। अर्थात् वह घनादिक चार अवस्थाओंमेंसे किसी एकमें रहता है, तथा कुछ मात्रायें भी रखता है, अर्थात् शब्दादिक क्रियाओंको उत्पन्न करता है। असुक मात्रा असुक महाभूतके साथ अवश्य जुड़ी हुआ है, ऐसा हम विश्वासपूर्वक नहीं कह सकते। फिर जैसे एक महाभूत दूसरे महाभूतमें बदल जा सकता है, वैसे ही मात्रान्तर भी हो सकता है। शुद्धाहरणार्थ अणुतामेंसे विजली, विजलीमेंसे तेज, शब्द ब्रित्यादि बन सकते हैं। आजकलके प्रयोगोंसे ऐसा भी मालूम होता है कि आकाश सब प्रकारकी मात्राओंका वाहन हो सकता है और ज्ञान-वृद्धिके साथ साथ बुनकी संख्याओंका बढ़ना भी सम्भवनीय है।

तो अब मात्राओंकी संख्याका हम वर्तमान वैज्ञानिक जानकारी अनुसार विचार करें।

ज्ञानेन्द्रियों अपने विषयोंका ज्ञान दो तरहसे प्राप्त करती हैं : स्पर्शका, स्वादका और गन्धका ज्ञान हमें पदार्थके साथ प्रत्यक्ष और स्थूल सम्पर्कमें आये बिना नहीं हो सकता। पदार्थका कुछ न कुछ भाग हमारो त्वचा, जीभ या नाकसे छूना चाहिये। परन्तु शब्द तथा प्रकाशका ज्ञान पदार्थके साथ प्रत्यक्ष सम्पर्कमें आये बिना ही होता है। गन्धका ज्ञान पदार्थकी सूक्ष्म रज्ज्वे नाकके अन्दरकी चमड़ीसे लगने पर होता है; अग्रेमें पदार्थके साथ प्रत्यक्ष सम्बन्ध होता हुआ मालूम पड़ता है। गन्धके विषयमें प्राचीन या अर्वाचीन पदार्थ-विज्ञानमें अधिक शोध हुयी मालूम नहीं पड़ती। उसके छद्म भेद किये हैं। प्रकाशकी सात किरणें मानी गयी हैं। उसके अपरान्त भी किरणोंके सम्बन्धमें बहुत कुछ खोज हुयी है। शब्दके विषयका ज्ञान हमें ठीक

ठीक हुआ है ऐसा कह सकते हैं। स्पर्शके विषयमें भी ठंडा-गरम, चिकना-खुरदरा आदि भेद पहचान सकते हैं। गन्धके भेद तो हम समझ सकते हैं। परन्तु सुसुप्ता शास्त्रीय वर्गीकरण अभी नहीं हो सका है। शान्तिपूर्वमें (महामारतमें) गन्धके नौ भेद बताये गये हैं। पर वे संतोषजनक नहीं हैं। गन्ध पदार्थके किस स्वरूपका धर्म या क्रिया है, जिसकी विविधता कैसे होती है, कितने प्रकारकी होती है — जिसके सम्बन्धमें हमने अधिक ज्ञान प्राप्त किया हो ऐसा दिखायी नहीं पड़ता।

१०

मात्राओंकी संख्या

संसारके समस्त पदार्थोंको पहचाननेके जो साधन हमारे पास हैं, उनके अनुसार उनके वर्गीकरणकी जो नीति शास्त्रोंने स्वीकार की है, वह बहुत सुलभ और सुविधाजनक है। पदार्थ हमारी ज्ञानेन्द्रियों पर जिस तरह प्रभाव डालते हैं, उससे हमें उनके अन्दर चलती क्रियाओंका ज्ञान होता है। किन्तु हम यह नहीं कह सकते कि सिर्फ़ अतनी ही क्रियायें पदार्थोंके अन्दर होती हैं। और उनके जाननेका कोई भी दूसरा साधन न होनेके कारण हम उनका वर्गीकरण भी नहीं कर सकते।

पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ प्रसिद्ध ही हैं: भ्रवण, त्वचा, नेत्र, रसना और घ्राण। अग्नि प्रत्येकके विषयानुसार जगत्के पदार्थ पाँच प्रकारके हैं — शब्दात्मक, स्पर्शात्मक, रूपात्मक, रसात्मक और गन्धात्मक। अग्निमेंसे रूपको प्राचीनोंने तेजकी मात्रा मानी है, किन्तु हमने तेजको भूतोंमेंसे हटा दिया है और उसके दो स्पष्ट भाग — अघुष्णता और प्रकाश — करके अघुष्णताको स्पर्शका भेद और प्रकाशको रूपमें गिना, एवं अग्नि दोनोंका समावेश मात्राओंमें किया है। इसके अपरान्त भी चलती क्रियाओंका भान हमें होता है या नहीं, और यदि होता है तो हम उन्हें कैसे पहचान सकते हैं, इसका विचार करते हुअे मन अथवा चित्तको ज्ञानेन्द्रियकी तरह ही एक स्वतंत्र साधन मानना आवश्यक मालूम होता है। जिस प्रकार जुदा जुदा रंगोंका रूपमें समावेश करके उसे हमने नेत्रका

मात्राओंकी संख्या

विषय समझा है, उसी तरह चित्तका विषय बननेवाली भिन्न भिन्न क्रियाओंके लिये अेक ही शब्द—सञ्चार—की योजना की जा सकती है। विजली आदि शक्तियाँ; दया, क्रोध आदि भावनायें; क्षुधा, तृषा आदि भूमियाँ; बुलार, सृजन, चपका या कसक आदि वेदनायें; सुख, दुःख आदि अवस्थायें; संकल्प, विचार, कल्पना (और चाहें तो भूत-प्रेतादिके तथा परचित्त-प्रवेशके अनुभवोंको भी गिन लें)—अिन सबका भान त्वचा आदि बाह्य ज्ञानेन्द्रियों द्वारा होता है, ऐसा कहना कठिन है। ये सब चीवें चित्तके ही विषय हैं और पदार्थों द्वारा उपजते किसी प्रकारके क्रिया-सञ्चार द्वारा ही हमें उनका भान होता है।

अिनमेंसे भावना, भूमि, वेदना, सुख-दुःख, संकल्प, आदि संचार हमें केवल चित्तवान् सृष्टिमें दिखायी देते हैं। अिन्हें यदि अेक ओर रख दें और जइ सृष्टिमें ही दिखायी देनेवाले विजली, लोहचुम्बकत्व आदि (तथा कभी कभी चित्त-प्रवेश) के संचारोंको ही गिनें, तो ये तीन मात्रायें बढ़ायी जा सकती हैं।

अिस प्रकार पदार्थ-मात्रमें अेक समय अथवा भिन्न भिन्न समयमें जो क्रियायें चलती रहती हैं, उनके छह भेद हो जाते हैं:

(१) शब्द, (२) स्पर्श (शुष्णता तथा दबाव),* (३) रूप (प्रकाश), (४) रस (छह प्रकारके स्वाद), (५) गन्ध, और (६) संचार (विजली, लोहचुम्बकत्व, रेडियोशक्ति, चित्तप्रवेश, जित्यादि)।

अिन मात्राओंमेंसे रस और गन्धके सम्बन्धमें हम कदाचित् ऐसा कह सकें कि किसी पदार्थको हम जब तक उसी पदार्थके रूपमें जानते हैं तभी तक उसके गन्ध और रस उसमें कायम रहते हैं। परन्तु हम यह बात निश्चित रूपसे नहीं जानते कि प्रत्येक पदार्थमें किसी न किसी प्रकारकी गन्ध व रसका वात है या नहीं। यदि वैसा साबित हो जाय तो यह कहा जायगा कि गन्ध या रसका भान

* चिकना, खुरदरा जित्यादि स्पर्शके भेद वस्तुतः पदार्थके राजस भेद नहीं हैं, बल्कि परिमितिके बाह्य भेद हैं। अले ही अिनहीं व्यवस्थितिके भेद भी कहें। पदार्थकी आकृतिका ज्ञान भी उसमें होनेवाली क्रियाको नहीं बतलाता, बल्कि परिमितिको ही बताता है। हाँ, यह सच है कि अिन दोनोंका ज्ञान स्पर्शसे ही होता है। परन्तु उसका कारण यह है कि त्वचामें दबावका सूक्ष्म फर्क मालूम पड़ जाता है और उससे हम परिमितिका अनुमान करते हैं।

करानेवाली क्रिया पदार्थ-मात्रके एक या दो तत्त्व हैं। परन्तु यह बात कि प्रत्येक पदार्थमें अणुगता-धर्म है, जिससे भी अधिक निश्चित रूपसे कही जा सकनेकी सम्भावना है। शेष तोन मात्राएँ (शब्द, प्रकाश और संचार) पदार्थके अस्थायी धर्म हैं और अनुकूल परिस्थितिमें प्रकट होते हैं।

११

व्यवस्थिति-विचार

असके पहले कि हम सचित्त सृष्टिके रजोगुणके (क्रिया-धर्मके) भेदोंका विचार करें, पदार्थोंकी व्यवस्थितिके जो भेद विश्वमें दिखायी देते हैं, उनका कुछ विचार करना ठीक होगा। व्यवस्थिति शब्दमें ही किसी प्रकारकी नियमितता सूचित होती है। यह स्पष्ट ही है कि व्यवस्थितिका विचार परिमिति तथा गतिसे स्वतंत्र रूपमें नहीं किया जा सकता; क्योंकि तब यह प्रश्न तुरन्त अठ खड़ा होता है कि आखिर व्यवस्थिति किसमें? अर्थात् व्यवस्थिति या तो मुख्यतः पदार्थकी परिमितिमें होगी या उसकी गतिमें होगी या दोनोंमें भलीभाँति होगी।*

चाहे परिमिति हो चाहे गति, किसीमें भी यदि व्यवस्थिति बड़ी हुई दिखायी दे, तो उससे पदार्थमें कुछ धर्मोंका अदृश्य दिखायी देगा: जैसे कि, यदि वह पृथ्वीमें हो तो पहलूदार (prism) हो जाना, प्रतिबिम्ब अथवा उठानेकी क्षमता आ जाना, शब्द, अणुगता, बिजली अित्यादि मात्राओंको धारण या वहन करनेकी शक्तिका बढ़ना अित्यादि। जिस प्रकार किसी भी धर्म या तत्त्वको विशेष रूपसे प्रकट करनेकी शक्ति उसमें मालूम पड़ेगी।^x परन्तु जिस तरह एक तरफ व्यवस्थितिके विकाससे

* जिसका अर्थ यह न समझिये कि व्यवस्थिति परिमितिमें हो और गतिमें न हो, अथवा गतिमें हो और परिमितिमें न हो; बल्कि यदि व्यवस्थितिका परिणाम मुख्यतः पदार्थकी परिमितिमें दिखायी दे, तो उसमें और गतिमें दिखायी दे तो गतिमें समझिये। विचारकी सुविधाके लिये ही यह भेद किया गया है।

x पदार्थका जथा बड़ा होनेके कारण उसमें तत्त्वकी विशेष रूपसे प्रकट होनेकी जो शक्ति मालूम पड़ती है — उसका विचार यहाँ नहीं किया गया है; बल्कि अल्प पदार्थमें ही जो तत्त्व विशेष रूपसे प्रकट हुआ दीखता है, उसीकी व्यवस्थितिके विकासका परिणाम कह सकते हैं।

व्यवस्थिति-विचार

पदार्थोंमें किसी धर्मके प्रकट होनेकी शक्ति बढ़ती है, उसी तरह यह भी मालूम पड़ेगा कि दूसरी तरफ़ छुन पदार्थोंकी विविधता घटती है। यानी पदार्थ अमुक तरहसे ही क्रिया कर सकने योग्य बनते हैं।⁺ अब पहले परिच्छेदमें बताओ अंक बातकी याद यहाँ फिर दिलाना ठीक होगा। आजकलके वैज्ञानिकोंकी तरह दर्शनकार विज्ञानशास्त्रोंकी शोध नहीं करते थे। छुनकी शोधका तो मुख्य अद्देश्य यह जानना था कि मनुष्य अथवा विश्वका मूल कहाँ और किस तरह है। जिसलिये जितना कमसे कम विचार किये बिना छुनका काम ही नहीं चलता था, उतना ही विचार उन्होंने चित्त-हीन सृष्टिके सम्बन्धमें किया है। जिस कारण सांख्य-शास्त्रमें महाभूतों और मात्राओंके विचारके बाद व्यवस्थितिकी दृष्टिसे चित्त-हीन सृष्टिका विचार नहीं किया गया और चित्तवान सृष्टिमें भी मनुष्यका ही विचार अंगीकार किया है। जिसका एक दूसरा कारण, जैसा कि हम आगे बतायेंगे, यह भी है कि दर्शनकारोंकी जाँच या खोजकी शुरुआत विश्वसे नहीं बल्कि मनुष्य-शरीरसे हुआ है। हमें भी इस पुस्तकके अद्देश्यके अनुसार चित्त-हीन सृष्टिका अधिक विचार करनेकी जरूरत नहीं।

अतः अब हम चित्तवान सृष्टिकी ओर ही ध्यान दें। जिसमें घनत्व, रसत्व, वायुत्व और आकाशत्व—संक्षेपमें महाभूत—और उसी प्रकार शुष्णता, दबाव, विजली, ध्वनि, गन्ध, स्वाद आदि मात्राएँ हैं। परन्तु हम यह नहीं कह सकते कि वे चित्त-हीन पदार्थोंकी तरह सादे रूपमें हैं। शरीरकी रचनामें चारों महाभूत और चित्त-हीन पदार्थोंकी छह मात्राओंके अप्रान्त दूसरी मात्राओंका भी एक साथ दर्शन होता है। उसकी परिमिति तथा गतिमें एक खास प्रकारकी और अष्टपट्टी व्यवस्था मालूम पड़ती है।

+ रसायनशास्त्रमें स्वीकृत मूल तत्वोंका वर्गीकरण जिस तरह किया गया है, उसमें परिमिति-व्यवस्थाके भेद मुख्य हों ऐसा लगता है। पदार्थ-विज्ञान-शास्त्र चित्तहीन पदार्थोंकी गति-व्यवस्थाका निरूपण करता है। यंत्रशास्त्र भी जिसीका आधार लेते हैं। पदार्थका क्रिया-गुण व्यवस्थित होनेसे उसमें स्थानान्तर करने-करानेकी शक्तिका प्रकट होना मुख्य चिन्ह मालूम पड़ता है।

कर्मेन्द्रियाँ, ज्ञानेन्द्रियाँ तथा चित्त

शरीरके अवयवोंके दो मुख्य विभाग किये जा सकते हैं — अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग । हृदय, फेफड़े, कलेजा, तिल्ली, जठर आदि शरीरके धारण, पोषण और वृद्धिके लिये ही जो अङ्ग क्रियाशील रहते हैं, वे अन्तरङ्ग हैं; और हाथ, पाँव, वाणी आदि कर्मेन्द्रियोंके नामसे जो पाँच अङ्ग प्रसिद्ध हैं, वे बाह्य अंग हैं; क्योंकि वे अिन्द्रियाँ महज शरीरमें और उनके धारण, पोषण, वृद्धि आदिके लिये ही क्रियाशील नहीं होतीं, बल्कि उनकी क्रियाओंका विस्तार बाहर भी होता है और उनका परिणाम चित्त पर भी पड़ता है ।

अन्तरङ्गों और बहिरङ्गोंमें व्यवस्थिति है, परन्तु उसका परिणाम क्रिया-प्रधान है । अिनमेंसे अन्तरङ्गोंका विस्तृत विचार करना सांख्य-दर्शनको आवश्यक नहीं मालूम हुआ । अतएव उसने कर्मेन्द्रियोंको राजस अहंकारके विकारोंमें गिनाकर रजोगुणका विषय वहीं समाप्त कर दिया है ।*

* वेदान्तके पञ्चीकरणमें जो पाँच प्राणोंका वर्ग किया गया है, उसे भी रजोगुणका भेद कहा है । पाँच प्राणोंको अन्तरङ्गोंकी क्रियाओंका भेद कह सकते हैं ।

यहाँ यह याद रखना चाहिये कि पञ्चीकरणमें तथा सांख्यमें 'अहंकार' और 'चित्त' शब्द भिन्न भिन्न अर्थोंमें प्रयुक्त हुये हैं । सांख्यशास्त्रने मन, बुद्धि और अहंकारके नामसे जो तीन तत्त्व बताये हैं, उनमें प्रतीत होनेवाले भिन्न भिन्न धर्मोंके अनुसार पञ्चीकरणमें उनकी मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार और स्मृति (?) ऐसे पाँच नाम दिये गये हैं । सांख्य और पञ्चीकरणके शरीर-शोषण-सम्बन्धी दृष्टि-विन्दु अनेक अंशोंमें अलग अलग हैं, किन्तु दोनोंकी परिभाषा ऐक्य-सी होनेसे कितने ही अर्थोंमें दोनोंकी खिचड़ी हो गयी है । पञ्चीकरणके अनुसार, ऐसा मालूम होता है कि, सिर्फ महाभूत ही चित्तहीन और चित्तवान सृष्टिके साधारण तत्त्व हैं । यह कहे बिना गति नहीं है कि पञ्चीकरणमें कितना ही वर्गीकरण और अंशांशोंकी गिनती विलकुल काल्पनिक है ।

पाठक यदि महत् और अहंकार सम्बन्धी प्रकरणोंमें अलिखित बातोंको भूल गये हों, तो उन्हें ताजा कर लेनेकी कृपा करें। उनमें महत्को धारण, आकर्षण आदि धर्म तथा अहंकारको स्वरूप-वृत्ति और प्रत्याघातरूपी धर्म बतलाया है। महत् और अहंकारके व्यापारोंसे पदार्थोंकी परिमिति, गति और व्यवस्थितिमें फर्क पड़ता है और इस तरह जगत्की रचना और संहार होता रहता है।

चित्तवान् सृष्टिमें पदार्थकी परिमिति और गतिकी अपेक्षा व्यवस्थिति ही अधिक ध्यानमें लेने लायक है। दूसरे शब्दोंमें कहें तो महत् और अहंकारमें क्रान्ति होते होते जब मन अथवा चित्तका आविर्भाव होता है, तबसे एक नवीन दिशामें क्रान्ति-क्रम आरम्भ होता है। उसमें परिमिति और गति तो विशेष प्रकारकी हैं ही, परन्तु व्यवस्थितिके भेद खास तौरसे हमारा ध्यान आकर्षित करते हैं। पिछले प्रकरणमें कहे अनुसार व्यवस्थितिका खास लक्षण तत्त्व-व्यक्तिकी वृद्धि और विविधताकी घटती है।*

अपर-अपर विचार करनेसे ऐसा मालूम हो सकता है मानो चित्तकी उत्पत्ति ज्ञानेन्द्रियोंके बाद हुयी हो; क्योंकि हम चित्त उस शक्तिको समझते हैं, जो ज्ञानेन्द्रियों द्वारा गृहीत संस्कारोंको एक केन्द्रमें लाकर उसका समन्वय और भेद करती है। परन्तु आरम्भमें ही अपनी शोधके लिये हमने जो नीति स्वीकार की है, उसके अनुसार चित्तका बीजरूप चिह्न पूर्ण मनुष्यमें देखनेके बजाय हमें उसे सूक्ष्मातिसूक्ष्म जीवाणु (cell) में देखना चाहिये और यह तलाश करना चाहिये कि फिर मनुष्य-योनि तक उसका क्रमशः विकास किस तरह हुआ है।

— इस दृष्टिसे सभी मात्राओंसे संचारित होना — सभी मात्राओंका वाहन बनना — मन या चित्तका लक्षण मालूम होता है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि मात्राओंके संचारका असर चित्त पर नहीं होता अथवा वह संचार उसके लिये लाभदायी ही होता है। मात्राओंका अनुचित संचार चित्त-शक्तिके नाशका भी कारण हो सकता है; परन्तु

* किसी भी तत्त्वको (धर्मको) विशेष रूपसे प्रकट करनेवाली शक्तिको तत्त्व-व्यक्ति कहते हैं। जिसकी बदौलत दूसरे प्रकारकी क्रिया करनेकी जो अशक्ति उसमें आती है, उसे विविधताकी घटती-समझना चाहिये।

किसी भी मात्राका संचार अचित्त मात्रामें हो, तो उन सबका वाहन यदि कोई हो सकता है तो वह चित्त ही है। एक जीवाणुसे दूसरे जीवाणुकी उत्पत्ति मात्रा-संचारका एक परिणाम मात्र कहा जा सकता है।

चित्तके अिस मात्रा-वाहन-धर्मके यदि हम विभाग करें, तो अुनमें नेत्रादिक ज्ञानेन्द्रियोंके विभागोंका और स्मृति, चिन्तन, निश्चय, संकल्प, प्रवृत्ति (अन्तःकरणपंचक) आदिका तथा भावनाओं, अूर्मियों, वेदनाओं, सुख-दुःखादिक अवस्थाओंका एवं चित्त-प्रवेश (या भूत-संचार) के अनुभवोंका समास हो जाता है। अिनमेंसे ज्ञानेन्द्रियोंके विभाग स्पष्ट हैं। अिसलिअे सांख्य-शास्त्रने अुनका पृथक निर्देश किया है और शेष धर्मोंका मन या बुद्धिके नाममें अेक साथ समावेश कर दिया है। *

प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय अेक अेक मात्राका वाहन बननेकी विशेष योग्यता रखती है । अतःअेव अुसमें विविधता कम है । शेष मात्रायें (बिजली, लोहचुम्बक, चित्त-प्रवेश आदि) या अुनके मेदोंके संचारका वाहन चित्त है । अुसके बादकी क्रांतिका क्रम चित्त और ज्ञानेन्द्रियोंके व्यापार द्वारा चलता है । मानव-चित्तमें वह क्रम धीरे धीरे पहले अिच्छा-शक्ति, भोक्ता-शक्ति और ज्ञाता-शक्तिका आविर्भाव दर्शाता है । फिर अिच्छा, भोग और क्रियाकी निर्यन्ता-शक्तिका धर्म प्रकट करता है । अिस तरह यह चित्त अत्यन्त नहीं तो काफी मात्रामें स्वतंत्रता रखता है और अन्तको वह अुस ज्ञान-शक्तिका निश्चय करनेमें भी समर्थ होता है । परन्तु अिस

* पञ्चोकरणमें अन्तःकरणकी अनुसन्धानात्मक क्रियाओं पर जोर देकर बुनको स्मृति, संकल्प, निश्चय, चिन्तन और प्रवृत्ति जैसे अलग अलग नाम दिये हैं। पातञ्जल-योगमें स्मृति, प्रमाण, विकल्प, विपर्यय और निद्रा ऐसी निर्णयात्मक क्रियाओंकि तथा अस्मिता, आनन्द, विचार और वितर्क बिन सम्प्रज्ञानात्मक क्रियाओंकि भेद पर जोर दिया है। फिर पतञ्जलिने, ज्ञान पदता है, बुद्धि, चित्त और सत्त्व बिन तीनों शब्दोंका अप्रयोग अेक ही अर्थमें किया है। महत्त्वे लिये लिंग शब्दकी योजना मालूम पड़ती है। भक्ति-मार्गमें भावनाओंके प्रकारों पर जोर दिया गया है। बिन सबका सार अितना ही है कि आरम्भ-शोधनमें अन्तःकरणका शोधन ही अधिक महत्त्व रखता है और भिन्न भिन्न शास्त्रोंने भिन्न भिन्न दृष्टिसे बुनकी शोध की है।

तरह चित्त चाहे कितनी ही शक्तियोंको प्रकट करता हो, फिर भी उसमें महत्के छह धर्म,^१ अहंकारका धर्म^२, छह चित्त-हीन पदार्थोंकी मात्राओं,^३ और मनकी विशेष शक्तियों^४ तथा भिन सबमें पिरोये हुअे तीन गुणोंके बिना वह किसी दूसरे तत्त्वको, प्रथम दृष्टिमें, प्रकट नहीं करता ।

१३

पुरुष

यहाँ तक हमने प्रकृति-तत्त्वका विचार किया । त्रिगुणात्मक प्रकृतिमें महदादिक तत्त्व किस प्रकार स्थित हैं और तीन गुणों तथा महदादिक तत्त्वोंके पारस्परिक व्यापारसे क्रमशः किस प्रकार मानव-चित्त तक विश्वकी उत्पत्ति हुअी — यह देखा ।

अब यहीं तक आकर विचार रुक गया होगा, तब तत्त्व-ज्ञान प्रकृति-वाद अथवा चार्वाक-वाद पर आकर कृतार्थ हुआ होगा । अन्हें यह प्रतीत हुआ होगा कि 'चैतन्य' प्रकृतिका विकार है । यह मालूम हुआ होगा कि महज त्रिगुणमयी प्रकृति-शक्तिसे ही भिस समग्र विश्वका यह चमत्कार हुआ है । परन्तु कुछ समयके बाद प्रकृति-वाद भिस कृतार्थताका अनुभव करानेमें असमर्थ हुआ होगा । गहरा विचार करने पर भितनेसे ही सब कुछ समझमें आता दिखाभी न दिया होगा । अन्होंने देखा होगा कि भिससे दो प्रश्नोंका संतोषजनक उत्तर नहीं मिलता ।

पहला प्रश्न तो यह कि प्रकृति निरन्तर रूपान्तर करती दिखाभी देती है । क्रियारूप होनेके कारण वह अेक क्षण भी अेक रूपमें नहीं रहती और यह क्रिया भी सदैव अेक ही प्रकारकी नहीं होती । अैसा

१. धारण, आकर्षण, अपकर्षण, सायुज्य, वैयुज्य और संलग्नता ।

२. स्वरूप-धृति और प्रत्याघातका अेकत्र धर्म ।

३. शब्द, स्पर्श (अुष्णता तथा दबाव), रूप (प्रकाश), रस (छह प्रकारके स्वाद), गन्ध, और संचार (बिजली, लोहचुम्बकत्व, रेडियो, चित्त-प्रवेश भित्यादि) ।

४. ज्ञानात्मक और संवेदनात्मक (भावनायें, भूमियाँ, वेदनायें, अवस्थायें और चित्तप्रवेश) ।

होते हुअे भी हमें समस्त पदार्थों, प्राणियों और जगत्के विषयमें जो यह प्रतीति होती है कि 'यह वही है', इसका कारण क्या है ? मनुष्यके स्थूल शरीरमें उसके चित्त, अहंकार, अिन्द्रियाँ सबमें प्रति क्षण फर्क पड़ता जाता है । फिर भी वह यह जानता है कि 'जन्म-समयमें मैं जो था, वही आज भी कायम रहा हूँ ।' और दूसरोंका भी उसके लिये यही मत होता है । इस प्रकार जो 'अखंडित अस्मिता' का भान होता है, उसका कारण क्या है ?

दूसरा प्रश्न यह कि प्रकृतिमें भले ही परिमिति, क्रिया और व्यवस्थिति स्वभावसिद्ध हो, फिर भी अिन गुणोंके व्यापारोंसे अिच्छा, भोग और ज्ञानका तथा नियन्ता-शक्तिका अुदय क्यों होना चाहिये ? परिमिति और क्रिया-गुणोंमें अत्यन्त व्यवस्था आ जानेसे अुसमें अिच्छा, भोग और ज्ञान-शक्तिके प्रकट होनेकी अनुकूलता तभी हो सकती है, जब प्रकृतिमें आदिसे ही ये शक्तियाँ मौजूद हों । अुसी अवस्थामें यह बात समझमें आ सकती है । परन्तु अब तक जो समस्त प्रकृति-तत्त्वोंका निरूपण हमने किया है, अुसमें कहीं भी अिच्छा, भोग, ज्ञान तथा नियंतृत्वका बीज हमें नहीं दिखायी दिया । अतः यह कहना कि अिच्छा, भोग, ज्ञान और नियंतृत्व केवल प्रकृति-तत्त्वोंके व्यापारोंका परिणाम है — युक्ति-युक्त नहीं मालूम होता ।

ये दो प्रश्न सांख्यकारके चित्तमें अुठनेका अेक और भी कारण था । इस पुस्तकमें प्रकृति-तत्त्वोंका जो विवेचन किया गया है, अुसमें तत्त्वोंका विकास-क्रम बताया गया है; अर्थात् यह दिखाया गया है कि क्रमशः अेक पूर्ण मनुष्य-प्राणी तक प्रकृतिका विकास किस प्रकार हुआ है । सूक्ष्म बीजसे जिस प्रकार बड़ा वृक्ष बनता है, अुस तरहका यह विवेचन हुआ ।

परन्तु शुरुआतमें विचारकने इससे अुल्टे क्रमसे प्रकृतिकी शोध आरम्भ की होगी और यही पद्धति नैसर्गिक भी है; क्योंकि शोधकको बीजका ज्ञान तो था नहीं । अुसके पास तो मनुष्य-रूपी पूर्ण वृक्ष अुपस्थित था । अुसका बीज कैसा है और कहाँ है, यह अुसकी शोधका विषय था । इसलिये अुसे अपनी खोज पृथक्करण पद्धतिसे करनी पड़ी । अुसने

पुरुष

पहले पहल देखा कि मैं ज्ञाता, भोक्ता, अग्रविता (अच्छावान) हूँ; उसने इस ज्ञातापनमें अहंकार (अपने स्वरूपको कायम रखने और जो उसमें परिवर्तन करने आवे उसका मुकाबला करनेके आग्रह) को देखा। उसके मूलमें सचित्तता देखी; चित्तके पीछे अिन्द्रियोंकी स्थिति देखी; अिन्द्रियोंके दो प्रकार देखे। ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियोंमें स्पष्ट भेद देख कर वह सत्वगुण और रजोगुणके तर्क पर आया। इसके उपरान्त उसने अपनी बड़ता, परिमितता, भी देखी; शरीरके जेद-द्रव्योंमें उसने पृथ्वी आदि भूत और गन्धादिक घर्म भी देखे। इससे वह तमोगुणके अनुमान पर आया।

फिर विश्वकी खोज करते हुये वहाँ भी उसने महाभूत और तन्मात्राओंको देखा; वहाँ भी तीनों गुणोंका व्यवहार उसे मालूम पड़ा। किती न किसी रूपमें अहंकार और महत्को भी पाया। इस तरह त्रिगुणात्मक प्रकृति और उससे उत्पन्न तत्त्वोंके निधय पर वह आया।

परन्तु इस प्रकार मूलकी शोष करते हुये उसने यह भी देखा कि अिन समस्त तत्त्वोंसे युक्त प्रकृति उसका पृथक्करण करके विचारनेसे प्रत्येकसे वह बनती है और प्रत्येक वस्तुका पृथक्करण करके विचारनेसे प्रत्येकसे वह अपनेको भिन्न अनुभव करता है। इस तरह उसने अपने साक्षित्व (केवल दृष्टापन और ज्ञातापन) का पता लगाया। फिर उसने यह भी देखा कि प्रकृतिका हर एक तत्व प्रतिक्षण परिणाम पाता है और अिन सब परिणामोंके होते हुये भी अपना साक्षित्व अखंडित रहता है। इस तरह तमाम तत्त्वोंका निरास करते करते उसने देखा कि कोभी एक तत्व ऐसा शोष रह जाता है जिसे वह ज्ञेय नहीं बना सकता, जिससे वह अपनेको अलग नहीं कर सकता और जिसका उसे ऐसा स्वयंसिद्ध और अखंडित ज्ञान रहता है कि उसे कभी ऐसा प्रतीत नहीं हुआ कि यह भान नहीं है। हाँ, चित्तमें ज्ञातापन अलगता दिखायी देता है। परन्तु यह नहीं कह सकते कि उसमें अज्ञान नहीं है। लेकिन इस चित्तका ज्ञान अज्ञान दोनों जिसके सामने खुद ही ज्ञेय बन जाते हैं, ऐसा केवल शशितस्वरूप एक साक्षी-तत्व भी है, जिस निर्णयपर वह निश्चित रूपसे

आ गया। यही सांख्यका पुरुष-तत्त्व और वेदान्तका प्रत्यगात्मा अथवा जीवात्मा है।

पुरुषका निश्चय हो जानेसे जिस प्रकरणके आरम्भमें दर्शित दो शंकाओंका भी समाधान हो गया। पदार्थमें चाहे कितने ही परिवर्तन होते रहें, फिर भी उसके साथी पुरुष-तत्त्वके कारण ही 'वह यही है' ऐसी प्रतीति होती है। और प्रकृतिका अचित्त रूपान्तर होने पर प्रकृतिकी नहीं, बल्कि पुरुषकी स्वभावभूत ज्ञान-शक्ति पूर्ण रूपसे प्रकाशित हो सुठती है।

अब यदि यह प्रश्न अठे कि विश्वके 'जिस सारे उत्पत्ति, लयादि अथल-पुथलका प्रयोजन आखिर क्या है?' तो उसका भी निराकरण जिसमेंसे ही सांख्य-दर्शनने खोज निकाला। वह यह कि पुरुषके भोग और अपवर्ग (मोक्ष) के लिये ही।

जिस तरह सांख्य-शास्त्रने नीचे लिखे अनुसार सिद्धान्त-निर्णय किया :

१. चैतन्यरूप अथवा ज्ञान-रूप अथवा साक्षी खुद अपरिणामी किन्तु प्रकृतिमें परिणामोंका उत्पादक और नियामक (अर्थात् उसे निश्चित नियम पर चलानेवाला) एक पुरुष-तत्त्व है, और दूसरा निरन्तर परिणाम पानेवाला त्रिगुणात्मक प्रकृति-तत्त्व है। ये दोनों अनादि हैं और निरन्तर एक दूसरेके साथ संलग्न हैं।

२. जिस पुरुषके नियमनसे प्रकृतिके गुणोंका व्यापार शुरू होता है और उसमें बीज रूपमें गुप्त रहे हुये महदादिक घर्मोंका अुदय, विकास और अस्त होता है।

३. चित्तका अुदय होकर पूर्ण विकास होने तक यह व्यापार बढ़ता रहता है। तब तक पुरुष-प्रकृति परस्पर ऐसे एक दूसरेमें संलग्न दिखायी देते हैं कि दोनोंकी स्वभावभूत भिन्नता पहचानी नहीं जा सकती। किन्तु जब चित्तका पूर्ण विकास हो जाता है और जब यह भिन्नता उसे मालूम पड़ती है, तब प्रकृतिका अस्तक्रम शुरू होता है।

४. जिस क्रमकी समाप्ति पुरुषकी स्वरूप-स्थिति अथवा मुक्ति है।

५. पुरुष अगणित हैं और प्रकृति-तत्त्व अपार हैं।

वेदान्त

हमारे देशमें तत्त्व-शोधनके क्षेत्रमें सांख्य-शास्त्रने बहुत बड़ी देन दी है, जिसमें सन्देह नहीं। लाखों रुपयोंकी विशाल प्रयोगशालाओं तथा अत्यन्त सूक्ष्म और सही यन्त्रोंके बिना भी मनुष्य महज अपनी अिन्द्रियोंके बल पर ही कितना गहरा अवलोकन व सूक्ष्म विचार कर सकता है तथा पिंड-ब्रह्माण्डके स्वरूपके सम्बन्धमें कितना स्पष्ट, बुद्धिगम्य और अनुभव-सिद्ध निश्चय कर सकता है, उसका सांख्य-शास्त्र अेक सुकृष्ट सुदाहरण है।

वेदान्त-मतने सांख्य-शास्त्रके अन्तिम निर्णयका खंडन किया है यह बात सही है; परन्तु वस्तु स्थितिको देखें तो मालूम होगा कि वेदान्त-शास्त्रने सांख्यके निर्णयको झुलट नहीं दिया, बल्कि विशेष खोज करके उसमें सुधार किया है अितना ही। तत्त्वोंके स्वरूपका परीक्षण करते करते सांख्य-मतने निश्चय किया कि पुरुष और प्रकृति ये दो मूलभूत तत्त्व हैं। अब वेदान्त-मतको यदि ठीक तरहसे दर्शाया जाय, तो उसका तात्पर्य अितना ही होगा कि अिन दो तत्त्वोंके स्वरूपका भी जब अधिक गहरा विचार करते हैं, तो ये दो शक्तियाँ भिन्न भिन्न नहीं दिखायी देतीं। बल्कि यह निर्णय होता है कि यह अेक ही शक्ति है और जगत् अेक ही तत्त्वका बना हुआ है। यह कैसे? इसका अब विचार करें।

प्रकृतिका निरूपण करते समय हमने उसके तीन गुणोंका विचार किया है (प्रकरण २)। वहाँ कहा है कि 'पदार्थमात्रमें जड़ता या निष्क्रियताका भाव झुपनानेवाले परिमितता-गुणको मैं तमोगुण कहता हूँ। उसे केवल सत्ता — अस्तित्व — (essence, being) या केवल निष्क्रियताका (inertia) गुण भी कह सकते हैं।' . . . 'पदार्थमात्रमें स्थित गति, क्रिया या कम्प (motion) के धर्मको मैं रजोगुण मानता हूँ' और 'परिमिति तथा गतिके साथ रहनेवाली व्यवस्थितिको मैं सत्त्वगुण समझता हूँ।'।

परिमितताको केवल सत्ताका गुण भी क्यों कहा जाय, वह योड़ा विचार करनेसे ही सालूम हो जाता है। पदार्थकी अत्यन्त अल्प परिमितिका 'यह है' इससे अधिक स्पष्ट वर्णन नहीं किया जा सकता।* पदार्थके सब विकारी घमोंको, जो घर्म दूसरे पदार्थोंमें मिलते हैं उनको, उसी तरह उनमेंकी क्रिया अथवा व्यवस्थितिको क्षणभरके लिये विचारसे दूर रखें, तो उसकी परिमिति केवल निष्क्रिय सत्तारूप ही दिखायी देगी।

पदार्थको हम जो नाम देते हैं, वह क्या है? अन्द्रियों तथा चित्तके द्वारा वह पदार्थ हमारे चित्त पर जो संस्कार डालता है, उस परसे की गयी कल्पना है। यह कल्पना सबकी अेकसी नहीं होती। अनेक बार लोग भाषा अेकसी बोलते हैं, परन्तु उस भाषासे बोध्य पदार्थके सम्बन्धमें, उनकी कल्पनायें भिन्न भिन्न होती हैं। अुदाहरणके लिये मन, बुद्धि, आत्मा या अीश्वर शब्दको लीजिये। सभी लोग अिनका प्रयोग करते हैं। परन्तु अिनके विषयमें हरअेककी कल्पना अलग अलग होती है। अिस सबका महत्तम समापवर्त्तक निकालें, तो 'कुछ न कुछ परिमित है' अितना ही निश्चय सामान्य अवयव रूपमें होगा।

अिस तरह केवल परिमितिका विचार अथवा निष्क्रिय सत्ताका विचार दोनों अेकसे हैं।

अब पुरुष-तत्त्वको भी सांख्यने निष्क्रिय सत्ता-मात्र चैतन्य कहा है। सांख्यका यह अेक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है कि पुरुष खुद कुछ नहीं करता, परन्तु उसकी समीपता मात्रसे ही प्रकृतिकी सब क्रियायें चलती हैं।

अुपद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ (गीता, १३-२२)
[बाह्यतः देखनेवाला (अुपद्रष्टा-साक्षी), अनुमति देनेवाला, (प्रकृतिका) आश्रयदाता (भर्ता) और भोक्ता+ तथा महेश्वर*, जिसको परमात्मा भी कहते हैं, वह अिस देहमें पर (सब तत्त्वोंसे श्रेष्ठ) पुरुष है।]

* रेखागणितमें बतायी 'विन्दु'की व्याख्या अिसके साथ तुलना करने जैसी है।

+ ज्ञानेश्वरने अिसका अर्थ 'खानेवाला' किया है।

* महेश्वर शब्दका प्रयोग करनेमें महत्त्वा अीश्वर, महत्त्से श्रेष्ठ अैसा सूचित होता है।

वेदान्त

अस पर ज्ञानेश्वरकी टीका भी यहाँ देने जैसी है :

“यह (अपद्रष्टा) प्रकृतिके बीच खड़ा है; परन्तु किस तरह, जैसे जूहीकी बेलका आश्रयभूत खम्भा खड़ा हो। प्रकृतिके साथ उसका सम्बन्ध वैसा ही है, जैसा पृथ्वी और आकाशका है। यह पुरुष प्रकृति नदीके तटका मेरु है, जो उसमें प्रतिबिम्बित होता है, परन्तु उसके प्रवाहमें वह नहीं जाता। प्रकृति अपजती है और जाती है — लय पाती है, परन्तु वह बना ही रहता है। अतएव वह ब्रह्मदेवसे लेकर सब विश्वका शासन करता है। प्रकृति उसके कारण जीती है। उसीकी सत्तासे वह जगत्को उत्पन्न करती है, अिसलिये वह उसका भर्ता है। अनन्त काल तक अिस सृष्टिका जो मेला चलता रहता है, कल्पान्तमें वह उसके पेटमें समा जाता है। ऐसा यह महत्-ब्रह्मका स्वामी, ब्रह्माण्डोंका सूत्रधार संसारकी अपारताको नापता है। फिर अिस देहमें जिसे ‘परमात्मा’ कहते हैं, वह भी यही है। ऐसा जो कहा जाता है कि प्रकृतिसे परे अेक वस्तु है, वही तत्त्वतः यह पुरुष है।* (ज्ञानेश्वरी, अ० १३, ओ० १०२२-२९।)

हा प्रकृति माजी शुभा । परि जुभी जैसा बोधवा ।
इया प्रकृति पृथ्वी नमा । तेतुला पाडु ॥ १०२२ ॥
प्रकृति तरितेच्या तटी । मेरु होय हा, किरीटी ।
माजी बिबे परी लोटी । लोटों नेणे ॥ २३ ॥
प्रकृति होय जाये । हा तों असतु चि आहे ।
म्हणोनि आग्रह्याचें होये । शासन हा ॥ २४ ॥
प्रकृति येनें जिये । याचिया सत्ता जग विये ।
इया लागीं इये । वर पेटु हा ॥ २५ ॥
अनंतें कालें, किरीटी । जिया मिळती इया सृष्टि ।
तिया रिगती ययाच्या पोटी । कल्पांत समर्थी ॥ २६ ॥
हा महद्ब्रह्मगोसावी । ग्रहगोळ लाघवी ।
अपारपणें मवी । प्रपंचाते ॥ २७ ॥
पै या देहा माझारीं । परमात्मा असी जे परी ।
बोलिजे ते अवधारीं । ययातें चि ॥ २८ ॥
अगा प्रकृति परीता । अेकु आर्थी पंडुसुता ।
ऐसा प्रवादु तों तत्त्वता । पुरुष हा पै ॥ १०२९ ॥

प्रकृतिका दूसरा गुण क्रिया है, और पुरुष चैतन्य स्वरूप है। अब चैतन्य शब्द खुद ही क्रिया, संकल्प और ज्ञानका सूचक है। जिसमें क्रियाका तथा संकल्पका स्थान पहला और ज्ञानका दूसरा है; क्योंकि ज्ञान भी आखिर किसी क्रिया और संकल्पका ही तो होता है। यह हो सकता है कि ज्ञान प्रकट न दिखायी दे। परन्तु क्रिया और संकल्प यदि अप्रकट हों, तो हम यह भी नहीं जान सकते कि वह चेतन है। फिर हम यह मानते आये हैं कि चित्तवान् सृष्टिकी क्रियायें चैतन्यके सहारे चलती हैं। परन्तु यदि हम यह भी समझ लें कि चित्तहीन सृष्टिमें जो क्रियायें होती हैं वे भी जिस चैतन्यके द्वारा ही होती हैं, तो फिर यह बात समझमें आ जायगी कि जो चैतन्य है वही क्रिया है और अनुकूल परिस्थितिमें संकल्प तथा ज्ञान है। अथवा जो क्रिया है वही चैतन्य है और सत्त्वगुण-प्रधान अवस्थामें वह ज्ञानरूपमें व्यक्त होती है।

प्रकृतिका सत्त्वगुण व्यवस्थिति है, और पुरुषका स्वभाव अशोक है — अथवा हर्ष और शोक दोनों भावनाओंके अभावमें जो आनन्द और प्रसन्नता रहती है वैसा — आनन्दरूप है।*

व्यवस्थितिमें एक प्रकारकी तालबद्धताका समावेश होता है। समस्त व्यवस्थित गतियोंमें कोयी एक ताल अवश्य ही रहता है। आनन्दका अनुभव व्यवस्थितिमेंसे होता है। चित्तको जब अपना ताल हाथ आ जाता है, तब एक प्रकारकी प्रसन्नता — घन्यता — मालूम होती

* वेदान्तमें आनन्द शब्दका उपयोग हुआ है और अन्यत्र बताया गया है कि आनन्दका अर्थ शोकका अभाव सूचित करना ही है।

+ व्यवस्थित गतिमें सादो या अटपटी किन्तु किसी एक ही प्रकारकी गतिका पुनरावर्तन सूचित होता है। इसी गतिका एक आवर्त पूरा होकर जब दूसरेकी शुरुआत होती है, तब वह पदार्थ अपनी मूल अथवा उस दशाकी सहज स्थितिमें आया माना जाता है। जिस स्थितिको उसका ताल कहते हैं। उस समय उसे वही प्रसन्नता मालूम होती है। ऐसा हो सकता है कि अन्य पदार्थोंके आघातोंके कारण पदार्थोंकी गतिमें क्षणिक या स्थायी नवीन प्रकारकी व्यवस्था उत्पन्न हो और जिससे वह देरसे तालमें आवे अथवा कोयी नया ही ताल उत्पन्न हो जाय।

है। तात्पर्य यह कि पुरुष आनन्दरूप — अशोकरूप — है अथवा प्रकृति व्यवस्थित या सत्त्वगुणी है, अत्र दो वाक्योंका एक ही अर्थ है।*

अस तरह त्रिगुणात्मक प्रकृति अथवा सच्चिदानन्द पुरुष दोनों एक ही तत्त्वकी भिन्न भिन्न व्याख्या है। विश्वको चाहे त्रिगुणात्मक प्रकृति कहें या चैतन्यका सागर कहें, अिससे वस्तु-भेद नहीं होता; हाँ, दृष्टि-भेद तथा संस्कार-भेद अलवत्ता होता है। प्रकृतिकी व्याख्यासे देखने लगे तो चैतन्य प्रकृतिका विकार और असत्य तथा काल्पनिक दिखायी देता है; और पुरुषकी ओरसे देखने लगे तो प्रकृति अविद्या, (नहीं जैसी) हो जाती है।

“वेद तो अेम वदे, श्रुति स्मृति साख दे,

कनक-कुण्डल महीं भेद न्दोये;

घाट घडया पछी नाम रूप जूजवां,

अन्ते तो हेमनुं हेम होये।”* (नरसिंह महेता)

ये शब्द पुरुष तथा प्रकृति दोनों पर घट जाते हैं। प्रकृतिकी ओरसे देखनेमें अधिक स्थूल दृष्टि अथवा पूरी गहरी शोध नहीं है और अुससे अुत्पन्न संस्कार-भेद दक्षिणमार्ग और वाममार्गके जैसा तीव्र है।+

यहाँ अेक संशय पैदा हो सकता है, वह यह कि पुरुषको निर्विकार और निश्चल कहा है, जब कि जगत् सविकार और सदैव चंचल स्पष्ट रूपसे

* अित्तकी विस्तृत चर्चा लेखककी ‘केलवणीना पाथा’ (तालीमकी दुनियाँ) पुस्तकके ‘जीवनमें आनंदका स्थल’ प्रकरणमें पायी जायगी।

* वेद कहते हैं, और श्रुति-स्मृति अुनका अनुमोदन करती हैं कि कनक और कुण्डलके बीच कोअो भेद नहीं, आकार बनाने पर अुनके नाम अलग अलग रखे जाते हैं। पर आखिरमें सब अेक कनक ही कनक है।

+ प्रकृतिमात्रवाद, शून्यवाद और ब्रह्ममात्रवाद अेक दूसरेसे अितने निकट हैं कि तीनोंमें मानो निर्विशेष भेदोंका पाण्डित्य हो अैसा भास होता है; परन्तु अैसी बात नहीं है। अिसमें विचारको गहराअीका वास्तविक भेद है। अैसे सिनेमाकी हिलता हुआ चित्र कहें, चित्र-परम्पराजन्य या गतिजन्य दृष्टि-स्थल कहें; अथवा अेक चित्रको आलिखित पदार्थ कहें, वस्तु-शून्य आभास कहें या रेखा-व्यवस्था कहें, तो अिनमें अैसे अेक ही पदार्थके शोधनमें दृष्टिकी गहराअीके भेद हैं, अुसी तरह अिस विषयमें भी भेद है।

दीखता है । जिससे ऐसा लग सकता है कि एक निर्विकार चित्-तत्त्व और दूसरा सविकार जड़-तत्त्व अिन दोको स्वीकार किये बिना गति नहीं । परिणामी प्रकृतिमें अखंडितताका भान क्यों होता है, जिस प्रश्न परसे तो प्रकृतिके मूलमें स्थित पुरुषकी शोध हुयी । तो अब फिर यह कहना कि पुरुष और प्रकृति एक ही हैं, मानो पुनः वही कठिनायी उपस्थित करना है ।

किन्तु यह कठिनायी मात्र अपरी ही है । जिसमें हमें सिर्फ 'विकार' शब्दका अर्थ ही समझ लेना है । विकार अनेक प्रकारके हैं; दूधसे दही होना एक प्रकारका विकार है । जिसे हम मौलिक विकार कहेंगे । पानीसे बरफ या भाप बनना दूसरी तरहका विकार है । जिसे भूतविकार कह सकते हैं । पानीमें तरंगका होना सिर्फ क्रिया विकार है । दूसरे दो विकारोंकी अपेक्षा यह कम तात्त्विक है । सोनेके भिन्न भिन्न गहने बनाना भी एक विकार है । किन्तु जिसे तात्त्विक विकार नहीं कह सकते । जलमें तरंगें उठती हैं और लय पाती हैं, सोनेका पासा बनाओ या पुतली, अिनमें जलका जलत्व और सोनेका सुवर्णत्व नष्ट नहीं होता । पुरुष या प्रकृतिका यह विश्व-रूप विकार चाहे जिस दृष्टिसे देखिये तात्त्विक नहीं है । जगत्में चाहे जिस प्रकारका बनाव-विगाड़ हो, उसमें अत्यन्त विचित्र पदार्थ उपजें या नष्ट हों, तो भी यह त्रिगुणात्मक प्रकृति ज्योंकी त्यों खड़ी है । पुरुषकी दृष्टिसे देखें तो सबमें पुरुषकी सत्ता और चैतन्यता उसी तरह अनुस्यूतरूपमें (मालामें पिरोये हुअे घागेकी तरह) कायम रहती है । जैसे प्रकृतिका अप्रकृतित्व कहीं भी दिखायी नहीं देता, वैसे ही पुरुषके पुरुषत्वका भी कहीं लोप नहीं दिखायी देता । परन्तु, बीज जिस तरह वृक्षमें विकास पाता है, उसी तरह बाह्यतः पुरुष एक दशममेंसे दूसरी दशममें जाता है; अथवा जैसे सोनेके पासेसे नयी नयी चीजें — आकार — बनायी जा सकती हैं, उसी तरह पुरुष निरन्तर नये नये रूपमें प्रकट होता है । अब यदि अिन्हें विकार कहें तो जैसे विकार पुरुषमें हैं, यह कहनेमें कोअी बाधा नहीं । क्योंकि ऐसा होनेमें ही पुरुषका चैतन्यत्व रहा है । प्रतिक्षण ऐसे परिवर्तनोंका होना ही पुरुषकी चैतन्यताका प्रमाण है । और अिन परिवर्तनोंमें उसकी सच्चिन्मयताका अखण्डित रहना

वेदान्त

ही उसका निर्विकारत्व है। सूर्य जैसे जगत्के व्यापारोंको शुरू नहीं करता, बल्कि उसके अगने-मात्रसे ही वे शुरू हो जाते हैं, अथवा जैसे ध्रुव ध्रुव-मत्स्यको (होकायंत्रके काँटेको) — कुतुबनुमाको — नहीं घुमाता, बल्कि उसके अस्तित्वमात्रसे ही वह घूमता है — ठैसे दृष्टान्त पुरुषको अकर्ता बतानेके लिये देनेका रिवाज है। परन्तु ये दृष्टान्त कुछ अंशमें भ्रम उत्पन्न करते हैं। हम चाहे जिसे ध्रुव कहने लें और उसकी शक्ति यदि व्यापार न करती हो, तो कुतुबनुमा घूमेगा नहीं; और सूर्य यदि प्रकाश डालनेकी क्रिया न करे, तो जगत्के काम शुरू न होंगे। इस तरह पुरुष चैतन्य है, इसका अर्थ ही यह है कि वह सदैव किसी न किसी तरह क्रियावान — व्यापारवान — है और इसीसे विश्व पैदा होता और बढ़ता रहता है। वह निष्क्रिय है, इसका अर्थ अतना ही है कि वह अकर्ता है; यानी वह दूसरे पर कोई क्रिया नहीं करता; वह खुद ही क्रियावान रहता है और दूसरा कोई तत्त्व ही नहीं होनेसे उसकी क्रियायें खुद अपने पर ही चलती रहती हैं। इस तरह वह विश्वरूप होते हुए भी सदैव बढ़ता वही रहता है। जो इस प्रकारकी क्रिया भी उसमें न हो, तो प्रकृति-तत्त्वको मानते हुए भी विश्वकी संभावना नहीं हो सकती।

सारांश यह कि पुरुष और प्रकृतिका अधिक गहरा विचार करनेसे यह निर्णय होता है कि ये दोनों स्वतंत्र तत्त्व नहीं बल्कि एक ही तत्त्व हैं और तम-रज-सत्वगुणी प्रकृति सच्चिदानन्दात्मक पुरुषमें समा जाती है। यह वेदान्तका अन्तिम सिद्धान्त है। दूसरे सब वेदान्तवाद, सांख्य और अन्तिम वेदान्त-सिद्धान्तके बीचमें आते हैं। *

* वेदान्तके वादोंके लिये देखिये परिशिष्ट २। पुरुष अनेक और ब्रह्म एक है — यह सांख्य और वेदान्तके बीचका मतभेद भी वेदान्तके अनेक झगड़ोंका कारण है। इसका विचार दूसरे खण्डमें आ जाता है।

गीताका वेदान्तमत

गीतामें सांख्य-दर्शनकी विस्तारपूर्वक चर्चा की गयी है। फिर भी उसमें पुरुष और प्रकृति जैसे दो स्वतंत्र तत्त्व नहीं माने गये हैं। बल्कि एक ही ब्रह्म अथवा आत्म-तत्त्व स्वीकार किया गया है। भिन्न भिन्न भाष्यकारोंने गीता पर अपने दृष्टिबिन्दु जरूर घटाये हैं। परन्तु इस सम्बन्धमें गीताका जो मत मैंने समझा है, वह नीचे देता हूँ। गीतामें किये गये तीन गुणोंका विवेचन दूसरे प्रकरणोंमें किया जा चुका है। अतः यहाँ उसके विषयमें कुछ कहनेकी जरूरत नहीं। गीताके वेदान्त-मतको जाननेके लिये सातवाँ अध्याय कुंजीका काम देता है। दूसरे अध्याय इसी विषयका निरूपण भिन्न भिन्न भाषामें करते हैं।

अस अध्यायमें श्रीकृष्ण अर्जुनको 'विज्ञान सहित ज्ञान' समझाते हैं। ज्ञानका अर्थ मेरी रायमें है आत्माका ज्ञान, अथवा अदृश्य, अविनाशी, अखण्ड चैतन्य धर्मका ज्ञान; और विज्ञानका अर्थ है दृश्य, नाशवान और विकारी धर्मोंका ज्ञान। सांख्य परिभाषामें कहें तो ज्ञानका अर्थ होता है पुरुषका ज्ञान और विज्ञानका होता है प्रकृतिका ज्ञान। अथवा गीताकी भाषामें कहें तो परमात्माका ज्ञान ज्ञान है और परमात्माकी पर तथा अपर प्रकृतिका ज्ञान विज्ञान है। ज्ञानेश्वरी और लोकमान्यके गीता रहस्यमें, जहाँ तक मैंने समझा है, ऐसा ही अर्थ किया गया है।

परन्तु 'प्रकृति' शब्द गीतामें (खास करके सातवें अध्यायमें) सांख्य-शास्त्रियोंके अर्थमें प्रयुक्त नहीं हुआ है। सातवें अध्यायमें उसका अर्थ स्वभाव, खासियत, स्वयंसिद्ध शक्तियाँ, स्वयंभू धर्म, सहज धर्म, स्वरूपके साथ संलग्न गुण — अस अर्थमें है। 'यह मनुष्य क्रोधी प्रकृतिका है', 'जलाना अग्निकी प्रकृति है', 'सर्प प्रकृतिसे ही विपैला है', अिन वाक्योंमें प्रकृतिका जो अर्थ है वही उसमें स्वीकृत है।

अस प्रकार गीता कहती है कि 'परमात्मा अथवा ब्रह्ममें दो प्रकारकी स्वयंसिद्ध अथवा सहजस्थित प्रकृति है : पर और अपर। परमात्माके

पर-स्वभावको जीवात्मक कहा है। जड़से विपरीत चेतन-प्रकृति भी अिसे कह सकते हैं।

परमात्माके अपर-स्वभावके आठ अंग हैं : भूमि, जल, तेज, वायु, आकाश, मन, बुद्धि और अहंकार। ये आठों अवयव अिकट्टे मिलकर परमात्माका अपर-स्वभाव कहा जाता है। अिसका यह अर्थ हुआ कि जिसे हम आमतौर पर क्रमशः जड़-धर्म और जिसे चेतन-धर्म समझते हैं, वे दोनों परमात्माके स्वरूपभूत स्वभाव ही हैं।

परमात्माके अिन दो स्वभावोंमें ही तीन गुणोंके भाव अन्तर्भूत हैं; अथवा अिन दो प्रकारके स्वभावोंमेंसे ही सात्त्विक, राजस और तामस तीन प्रकारके बल अुत्पन्न होते हैं। अिन तीन गुणोंके बलोंका परिणाम ही यह जगत् है।

परमात्मा अखण्ड अविनाशी है; अुसका अपर-स्वभाव प्रकट हो या अप्रकट — अदृश्य अथवा गुप्त — हो, पर अुसका तात्त्विक नाश नहीं होता; अर्थात् भूमित्व, जलत्व, अग्नित्व, बुद्धित्व आदि कभी नष्ट नहीं होते। ये तथा जीवत्व परमेश्वरके स्वभावमें सदा रहते ही हैं। अिस परमात्मासे अुत्पन्न तीन बल प्रकट होते हैं और लीन होते हैं, तथा अुन बलोंके कार्य पैदा होते और नाश पाते हैं, और अेक क्षण भी वे अेक ही स्थितिमें नहीं रहते।

अिस तरह मुझे सातवें अध्यायका तात्पर्य मालूम होता है। यह निरूपण यदि ठीक हो, तो अिसमें शांकर वेदान्तकी 'निर्गुण' ब्रह्म-विषयक कल्पना दिखायी नहीं देती। शांकर-मतके अनुसार ब्रह्म विशेषण-रहित है, जबकि पूर्वोक्त विवेचनके अनुसार वह जीव तथा आठ तत्त्वोंसे मिलकर घना पर और अपर स्वभावयुक्त है तथा तीन गुण भी अुनकी प्रकृति (स्वभाव) मेंसे ही पैदा होते हैं। संक्षेपमें जगत्की अुत्पत्ति, पोषण और लय — ये क्रियायें परमात्माके स्वभावसे ही होती हैं।

अिन नवों धर्मोंको अलग अलग करके — व्यतिरेकसे — परमात्माका विचार करना गीताके दूसरे अध्यायके अर्थमें 'सांख्य-दृष्टि'का विचार

है। अिन नवों प्रकृतियोंके साथ — अन्वयसे — विश्वरूप परमात्माका विचार करना अुसी अध्यायके अर्यमें 'योग-दृष्टि'का विचार है । *

१६

अुपसंहार

(अिस खंडका संक्षिप्त निदर्शन)

गीता-मतमें और अिस खंडके निरूपणमें जो थोड़ा भेद है, वह नीचेके अुपसंहार परसे स्पष्ट हो जायगा । कह सकते हैं कि यह भेद शास्त्रीय है न कि व्यावहारिक । जब तक खुद तत्त्व-चिकित्सा करनेकी भावना या दृष्टि न पैदा हो, तब तक यह भेद अधिक महत्त्व नहीं रखता ।

१. ब्रह्म — विश्व तथा विश्वमें जो कुछ नाम या रूप है, वह सब तत्त्वतः ब्रह्म है ।

२. पुरुष-प्रकृति — शक्तिमत्ता अथवा अन्यक्त शक्ति अथवा अुपादान कारणकी दृष्टिसे ब्रह्म पुरुष यानी सत्ता, चित्ति और प्रसाद है और

* श्री सहजानंद स्वामीके 'वचनामृत'मेंसे नीचेवाला अवतरण यहाँ तुलना करने जैसा है — "सांख्यवाले विचार-क्षेत्रमें अपनी आत्माके अलावा जो कुछ पाँच अिन्द्रियों व चार अन्तःकरणोंके द्वारा भोगे जानेवाले विषय हैं, अुन्हें अतिशय तुच्छ मानते हैं . . . (अतः) जब कोअी अुनसे आकर यह कहता है कि 'यह पदार्थ तो बहुत ही सुन्दर है', तो अुनसे वे कहते हैं कि 'कैसा ही सुन्दर होगा, पर होगा वह वैसा ही जो अिन्द्रियों व अन्तःकरणके द्वारा ग्रहण किया जाता है; और जो कुछ अिन्द्रियों व अन्तःकरणके द्वारा ग्रहण किया जाता है, वह असत्य है, नाशमान् है' — वैसी सांख्यवालोंकी दृढ़ धारणा होती है और अपनी आत्माको वे शुद्ध मानते हैं । . . .

"परात्पर जो पुरुषोत्तम भगवान् हैं अुनका अिन प्रकृति-पुरुषादि सबसे अन्वय है, अतः यह सब भगवान् ही है और दिव्य-रूप है, और सत्य है, और ध्येय है — यह योगमार्ग वालोंका कथन है । "

अुपसंहार

शक्तिके व्यापारकी अथवा व्यक्त शक्तिकी अथवा कार्यकी दृष्टिसे वह प्रकृति* है। प्रकृतिके माने सत्त्व-रज-तम अथवा परिमिति-क्रिया-व्यवस्थिति।

३. महत्-अहंकार — प्रकृतिमें अथवा कार्यब्रह्ममें (अर्थात् शक्तिके व्यापारमें) दो तत्त्व अथवा धर्म निरन्तर प्रकट होते रहते हैं। तीन गुणोंके व्यापारके फलस्वरूप अिन धर्मोंकी अभिव्यक्तिमें — प्रकट होनेकी क्रियामें — संकोच, विकास और प्रकारान्तर होते दिखायी देते हैं। तीन गुणों और दो तत्त्वोंका व्यापार अिस नाम-रूपात्मक भेदोंसे युक्त जगत्का निमित्त कारण है। ये तत्त्व हैं महत् और अहंकार। महत्का अर्थ है नाम या रूपमात्रमें स्थित धारण, आकर्षण, अपकर्षण, सायुज्य, वैयुज्य, संलग्नता आदि धर्म। प्रयोजनके अनुसार अिनमेंसे अेक या अधिक प्रकट होते हैं।

अहंकारका अर्थ है नाम या रूपमात्रमें स्थित स्वरूप-धृति और प्रत्याघात धर्म।

४. महाभूत — अहंकारके परिवर्तनोंकी मुख्यतः परिमितिकी दृष्टिसे लोच करके जगत्के समस्त नाम-रूपोंके चार वर्ग किये हैं : पृथ्वी, जल, वायु और आकाश। प्रत्येक वर्गका नाम महाभूत रखा गया है।

५. मात्रायें — जगत्में जो कुछ नाम-रूपात्मक है, उसमें चल्ती और संचरती क्रियाओंके छह वर्ग बनाये हैं : शब्द, स्पर्श (अुष्णता और दबाव), प्रकाश, रस (स्वाद), गन्ध और संचार (विद्युत्, लोहचुम्बकत्व, चित्तप्रवेश आदि)। अहंकारके परिवर्तनों मुख्यतः रजोगुणमें पाकर यह वर्गीकरण किया गया है।

६. चित्त-युक्तता — अहंकारका सत्त्वगुणी परिवर्तन पदार्थकी परिमितिमें और गतिमें अन्तर्हित है। अिस परिवर्तनके दरमियान अुसकी

* सांख्य-दर्शनमें प्रकृतिको जो अव्यक्त कहा है सो अिस मतके अनुसार है कि पुरुष और प्रकृति दो स्वतंत्र तत्त्व हैं। प्रकृति जिस दशमें अपना कोवी व्यापार प्रकट न करती हो — अर्थात् तीन गुणोंका बल अेक दूसरेको सम्पूर्णतः क्षीण करके साम्य अवस्थामे हो, अुसका नाम अव्यक्त रखा गया है। अिस दशकी कल्पना ही की जा सकती है।

एक हृद आने पर सृष्टिमें चित्त-युक्तता निर्माण हुआ है। सांख्य-दर्शने मुख्यतः व्यवस्थिति गुणकी दृष्टिसे चित्त-हीन सृष्टिके वर्ग नहीं बनाये। मात्रा-शोधके बाद उसने चित्तवान सृष्टिका ही और उसमें भी मनुष्यका ही विचार हाथमें लिया है।

७. कर्मेन्द्रियाँ—चित्तवान सृष्टिमें पाँच कर्मेन्द्रियोंमें रजोगुणकी मुख्यता स्पष्ट और बाह्यतः जान पड़ती है; उसके उपरान्त शरीरके अन्तस्थ हृदय, फेफड़े अित्यादि अवयव भी इसी वर्गके हैं। परन्तु सांख्य-दर्शनको इसका विचार करनेकी जरूरत नहीं दिखायी दी।

८. चित्त (अथवा मन) — चित्तवान सृष्टिके सत्त्वगुण-प्रधान वर्गीकरणमें पहला स्थान चित्तका है। सब मात्राओंसे संचारित होना — अनुका वाहन बनना — चित्तका लक्षण है। चित्त, मन और बुद्धि एक ही अर्थमें आते हैं।

९. ज्ञानेन्द्रियाँ — पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ चित्तकी ही विशिष्ट शक्तियाँ हैं। स्थूल शरीरमें अिनके स्पष्ट गोलक दिखायी देते हैं। अतएव पृथक् तत्त्वके रूपमें अनुका निर्देश किया है। शेष शक्तियाँ चित्त शब्दसे ही प्रदर्शित की जाती हैं।

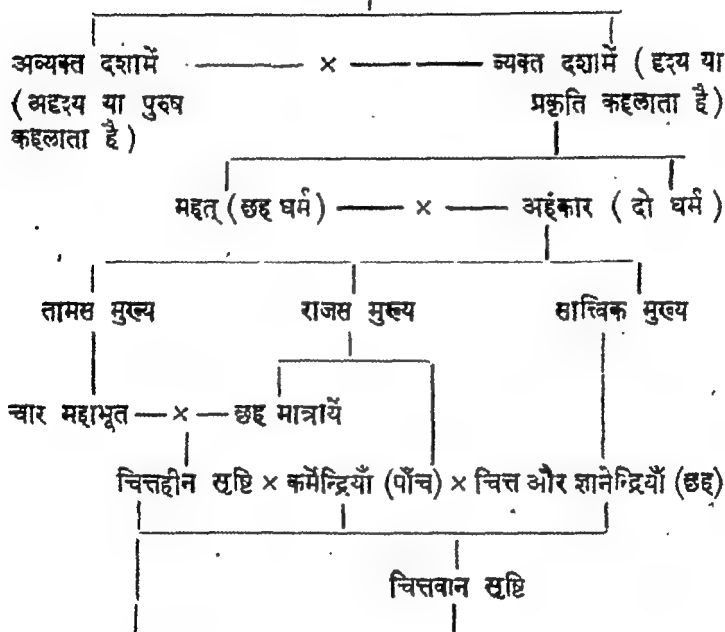
१०. संख्या — इस तरह (१) ब्रह्म-पुरुष-प्रकृतिरूप सच्चिदानन्द या तम-रज-सत्त्वगुणी एक तत्त्व, (२) महत्, (३) अहंकार, (४ से ७) चार महाभूत, (८ से १३) छह मात्राएँ, (१४ से १८) पाँच कर्मेन्द्रियाँ, (१९) चित्त और (२० से २४) ज्ञानेन्द्रियाँ मिलकर छह। इस तरह कुल चौबीस तत्त्व होते हैं।

११. सारांश — जगत्में जो कुछ नाम या रूप है, उसमें अिन तत्त्वोंमेंसे ब्रह्मशक्ति सबके मूलमें है; परन्तु दूसरे तत्त्वों (या धर्मों) के दर्शनके अभावमें वह अव्यक्त रहती है; और दूसरे तत्त्वोंके दर्शनमें ही उसकी सत्ताका दर्शन होता है। दूसरे तत्त्व ज्ञानेन्द्रियों और चित्तके द्वारा जाने जा सकते हैं। ब्रह्मतत्त्व दूसरे तत्त्वोंका निरास करते 'हुअे स्वयंसिद्ध रूपमें शेष रहता है। शेष तेअीस तत्त्वोंमें महत्-धर्मोंमेंसे कमसे कम एक, अहंकार, महाभूतोंमेंसे कोअी एक अवस्था और मात्राओंमेंसे कोअी एक, इस तरह ब्रह्मके साथ कमसे

क्रम पाँच तत्त्व और तीन गुण प्रत्येक नाम-रूपमें सदैव रहते हैं । इससे अधिक, चित्तवान सृष्टिमें चित्तके कुछ धर्म और कर्मेन्द्रियों तथा ज्ञानेन्द्रियोंकी कुछ शक्तियाँ (स्पष्ट स्थूल गोलकों सहित या उनके बिना भी) होती हैं ।

सत्चित्प्रसादात्मक अथवा त्रिगुणात्मक

ब्रह्मतत्त्व



समग्र सृष्टि

अर्ध्वमुलमघः शालमश्वत्थं प्रादुरव्ययम् ॥

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ॥

(गीता, १५-१, २)

(भिस संसाररूपी वृक्षका मूल ऊपर है और शाखायें नीचे हैं । गुणोंसे बढ़ी हुई, विषयरूपी पत्तोंवाली उसकी शाखायें ऊपर और नीचे फैली हुई हैं ।)

परिशिष्ट १

सांख्यकारिकाका अनुवाद

(नोट : श्रीश्वरकृष्ण-रचित सांख्यकारिका सांख्यदर्शनका प्रमाणभूत ग्रंथ माना जाता है । उसकी वाचस्पति-मिश्रकृत तत्त्वकौमुदी नामक व्याख्याके अनुसार कारिकाओंका अनुवाद नीचे दिया जाता है । जिसमें मैंने प्रचलित पद्धतिसे भिन्न अर्थ बैठानेका कहीं प्रयत्न नहीं किया है । जिसलिसे मूल कारिका देनेकी जरूरत नहीं समझी ।)

१. तीन प्रकारके दुःखोंसे अभिभूत होनेके कारण उनको दूर करनेके लिसे जिज्ञासा है; कहोगे कि उसके अुपाय^१ तो प्रत्यक्ष हैं, जिसलिसे उनकी जिज्ञासा फिजूल है, तो यह ठीक नहीं, क्योंकि दुःखनाशके परिपूर्ण और स्थायी अुपाय हैं ही नहीं ।

२. प्रत्यक्षकी तरह आनुभविक^२ अुपाय भी अशुद्धि और क्षयसे युक्त हैं । जो अुपाय जिसके विपरीत (अर्थात् शुद्ध और अक्षय) है, वही श्रेय है; वह व्यक्त और अव्यक्तका विज्ञान है ।

३. मूल प्रकृति किसीका विकार नहीं । महत् आदि सात अेक ओरसे विकृति और दूसरी ओरसे प्रकृति हैं; सोलह (तत्त्व) केवल विकार ही हैं; और पुरुष न प्रकृति है, न विकृति ही^३ ।

४. प्रत्यक्ष, अनुमान और आप्त वचन^४ अिनमें सब प्रमाणोंका समावेश हो जाता है । अतः ये तीन अिष्ट प्रमाण हैं । जो कुछ सिद्ध करना है, वह प्रमाणों द्वारा ही है ।

१. दवा, दारु, मंत्र, तंत्र, जंत्र आदि जैसे ।

२. स्वर्गादि जैसे ।

३. जो किसीसे पैदा नहीं होता, स्वयंभू है, किन्तु दूसरोंको पैदा करती है, सो प्रकृति है; जो किसीसे पैदा होती है और किसी दूसरेको पैदा भी करती है, सो प्रकृति-विकृति है; जो केवल पैदा होती है परन्तु किसीको पैदा नहीं करती, सो विकृति है; जो न तो पैदा होता है और न किसीको पैदा करता है, वह पुरुष है ।

४. श्रद्धेय पुरुषका या शास्त्रका वचन ।

सांख्यकारिकाका अनुवाद

५. अिन्द्रियगम्य प्रत्येक विषयका निश्चय प्रत्यक्ष प्रमाण है; अनुमान और भ्रष्टेय श्रुतिको आसवचन कहते हैं।

६. स्थूल पदार्थोंका निश्चय प्रत्यक्ष प्रमाणसे होता है; अतीन्द्रिय पदार्थोंका अनुमानसे और अिससे भी जो सिद्ध न हो सके, उन परोक्ष पदार्थोंका निश्चय आत-शास्त्रसे होता है।

७. अति दूर हो, अति पास हो, अिन्द्रियाँ सदोष हों, मनकी स्थिति ठीक न हो, अति सूक्ष्म हो, मन अन्यत्र लगा हो, बलवान कारणोंसे अिन्द्रियाँ चौधिया गयी हों, अेकत्र हो गया हो (तो प्रतीति नहीं की जा सकती)।

८. सूक्ष्मताके कारण जो प्रतीति नहीं हो सकती, उसका कारण (प्रधानका) अमाव नहीं; क्योंकि उसके कार्योंसे अिसकी प्रतीति होती है। महत् आदि अिसका कार्य है; वह प्रकृतिके जैसा भी है और उससे भिन्न प्रकारका भी है।

९. क्योंकि (१) अगर कार्य असत् होता, तो वह पैदा न हो सकता (किन्तु यह तो पैदा होता है); (२) फिर उसे अुपादान की जरूरत पड़ती है; और (३) हर अेक (पदार्थ)से हर अेक (पदार्थ) पैदा नहीं होता, बल्कि जो योग्य हो वही पैदा होता है; और (४) जो होने योग्य हो, उसे ही पैदा कराया जा सकता है, तथा (५) वह (कार्य) कारणके स्वभाव अपनेमें धारण किये होता है। अिसलिये कार्य सत् है।

१०. व्यक्त कारण-युक्त, अनित्य, अव्यापी, क्रियावान, अनेक, (अपने कारण पर) अवलम्बित, कारण-निर्देशक-चिह्नरूप अवयववान, और परतंत्र है; अव्यक्त अिससे छुलटे लक्षणोंवाला है।

५. अुदाहरण: धुँअेंसे जब अग्निका अनुमान करते हैं तो वहाँ धुँआँ चिह्न है और अग्नि चिह्नयुक्त पदार्थ है। अिस चिह्न परसे चिह्नयुक्तका अनुमान होता है।

६. अिस तरह घड़ेके लिये मिट्टीकी जरूरत पड़ती है, सुती तरह प्रत्येक कार्यके लिये किसी न किसी अुत्पादक वस्तुकी जरूरत पड़ती है।

११. त्रिगुणात्मक, अविवेकी, विषय बननेवाला, सबके लिये उपलब्ध, अचेतन, प्रसवधर्मी — ये व्यक्त तथा प्रधान दोनोंके धर्म हैं : पुरुष जिससे अलटा है ।

१२. प्रीति, अप्रीति और विषादवाले, प्रकाश, प्रवृत्ति और नियमके प्रयोजनवाले, परस्पर अभिभव, आभय, उत्पत्ति और सहचारकी वृत्ति रखनेवाले — ये गुण हैं ।

१३. लघु, प्रकाश-युक्त और अिष्ट सत्त्वगुण है, प्रेरक और चल रजोगुण है, गुरु और आवरण-रूप तमोगुण है; जैसे दियेमें तेल, बत्ती आदि प्रकाशहीन वस्तुओंसे प्रकाश पैदा होता है, उसी तरह पुरुषके प्रयोजनके लिये अिन गुणोंकी वृत्तियाँ हैं ।

१४. अविवेकता आदि (ग्यारहवीं कारिकामें बताये) धर्म तीन गुणोंसे ही सिद्ध होते हैं; क्योंकि पुरुषमें अुनका अभाव है । कार्यमें कारणके गुण रहते हैं, इसीसे अव्यक्त भी सिद्ध होता है ।^७

१५-१६. भेद परिमिति-युक्त होते हैं इसलिये, अुनका समन्वय होता है इसलिये, शक्तिके कारण, प्रवृत्तिके कारण, कारण-कार्यका विभाग होता है इसलिये, और नानारूप कार्योंवाले (प्रधानमें) विभागका अभाव है इसलिये कारण अव्यक्त है; और (वह) तीन गुणों द्वारा, अुनके समुदाय द्वारा, (पानी जैसे भिन्न भिन्न वृक्षोंमें भिन्न भिन्न स्वाद पैदा करता है इसी तरह) परिणामों द्वारा, और प्रत्येक गुणके भिन्न भिन्न आभय द्वारा (विविध प्रकारसे) प्रवर्त्तता है ।

१७. (प्रकृतिके तत्त्वोंका) मेल किसी दूसरे (पुरुष) के लिये होनेके कारण, त्रिगुण आदि (ग्यारहवीं कारिकाके) धर्मोंसे झुल्टे धर्मवाला होनेके कारण, अधिष्ठान रूप होनेके कारण, मोक्तापनका भाव होनेके कारण, और कैवल्यके लिये (प्रधानकी) प्रवृत्ति होनेके कारण, पुरुषका अस्तित्व सिद्ध होता है ।

७. अव्यक्त प्रधानके बिना यह सब नहीं हो सकता — यही प्रधानके अस्तित्वका प्रमाण है ।

सांख्यकारिकाका अनुवाद

१८. जन्म, मरण और अिन्द्रियोंकी भिन्न भिन्न व्यवस्था होनेके कारण, अिन सबकी ओक साथ प्रवृत्ति न होनेके कारण, एवं त्रिगुणसे अुल्टे धर्म होनेके कारण पुरुष अनेक हैं ।

१९. फिर, अिन्हीं विपरीत धर्मोंके कारण पुरुषका साक्षीपन भी सिद्ध होता है; अुसी तरह अुसकी केवलता, मध्यस्थता, दृष्टापन और अकर्त्तापन भी ।

२०. अिस कारणसे, अुसके संयोगके फल स्वरूप महत् आदि अचेतन होते अुसे भी चेतन जैसे (दिखायी देते) हैं; और पुरुष अुदासीन होते अुसे भी और कर्त्तापन गुणोंका होते अुसे भी, कर्त्ता जैसा हो जाता है ।

२१. पुरुषका (प्रधानके) दर्शनके लिये, और प्रधानका (पुरुषके) कैवल्यके लिये, अन्ध-पंगु-न्याय जैसा, दोनोंका संयोग है : अुससे सृष्टिकी रचना है ।

२२. प्रकृतिसे महान्, अुससे अहंकार, अुससे सोलह तत्त्वोंका समुदाय, अुन सोलहके पाँचमेंसे फिर पाँचभूत — (अिस तरह अुत्पत्तिकी क्रम है) ।

२३. निश्चय करनेका धर्म रखनेवाली बुद्धि है; ज्ञान, वैराग्य और वैश्वर्य ये अुसके सात्त्विक रूप हैं; अिससे अुल्टे (अज्ञान, राग और अनैश्वर्य) लक्षण तामस रूप हैं ।

२४. अहंकार का लक्षण अभिमान है : अिससे दो तरह सृष्टिकी रचना होती है : (१) ग्यारह (अिन्द्रियों)का समूह और (२) पाँच तन्मात्राका समूह ।

२५. अहंकारकी सात्त्विक विकृतिसे ग्यारहका समूह अुआ है; तामसमें से भूतोंकी तन्मात्रा अुसी है; रजोगुणमें से दोनों होते हैं । (रजोगुण योद्धा-बहुत दोनोंमें रहता है ।)

२६. ज्ञानेन्द्रियाँ — चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना और त्वचा हैं; वाणी, हाथ, पाँव, मलोत्सर्गकी और गुह्येन्द्रिय — ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ हैं ।

२७. दोनों (प्रकारकी अिन्द्रियों)से युक्त, संकल्प धर्मयुक्त मन (११वीं) अिन्द्रिय है; साधर्म्यके कारण अिससे अिन्द्रिय ही कहना

चाहिये । गुणोंके खास प्रकारके परिणामोंके कारण अन्द्रियोंमें विविधता और बाह्य-मेद हैं ।

२८. शब्दादिक पाँच विषयोंका ज्ञान (क्रमशः) पाँच ज्ञानेन्द्रियोंकी वृत्तियाँ (विशेषतायें) हैं; बोलना, लेना, चलना, मल-त्याग और सम्भोग — ये पाँच कर्मेन्द्रियोंकी विशेषतायें हैं ।

२९. (महान्, अहंकार और मन ये तीन मिलकर अन्तःकरण है) प्रत्येक अन्तःकरणके जो खास धर्म हैं, वे हरएककी विशेषता हैं । प्राण आदि पाँच वायुओं अनि का सामान्य धर्म है ।

३०. दृश्य सृष्टिमें महान्, अहंकार, मन और ज्ञानेन्द्रियोंकी वृत्तियाँ एक साथ अथवा क्रमशः अुठती हैं; अदृश्यमें तीन अन्तःकरणोंकी ही वृत्तियाँ अिस तरह अुठती हैं ।

३१. पुरुषके अुपयोगके लिअे ही, (वह प्रयोजन पूर्वविदित ही होनेसे, मानो मनोगत पहलेसे ही मालूम हो, अिस तरह), परस्पर सहयोगसे वे सब अपना अपना व्यापार करते हैं; कोअी दूसरा अुनसे काम नहीं करवाता ।

३२. तेरह अिन्द्रियोंका समूह, आहरण, धारण और प्रकाशनका साधन है । अिस प्रकारका आहरण, धारण, प्रकाशन अुनका कार्य है ।

३३. तीन प्रकारका अन्तःकरण व दस प्रकारका बाह्यकरण है; अनिमेंसे दस तीनका विषय (साधन) है । बाह्य अिन्द्रियोंका व्यापार वर्तमान कालमें ही होता है; अन्तःकरणका व्यापार तीनों कालमें चलता है ।

३४. अिन्द्रियोंमेंसे पाँच महाभूत व तन्माश्रयें ज्ञानेन्द्रियोंके विषय हैं; वाणीका विषय है शब्द; और शेष चार कर्मेन्द्रियोंके विषय पाँच महाभूत ही हैं ।

३५. अहंकार और मन-सहित बुद्धि सब विषयोंको ग्रहण करती है, अतः शेष अिन्द्रियाँ त्रिविध अन्तःकरणके द्वार हैं ।

३६. ये सब अिन्द्रियाँ, दीपककी तरह, एक-दूसरेसे विलक्षण और विशेष गुणयुक्त हैं । वे पुरुषके समग्र अर्थ (प्रयोजन) पर प्रकाश डालकर अुसे बुद्धिके सामने लाती हैं ।

सांख्यकारिकाका अनुवाद

३७. बुद्धि पुरुषके सब उपयोगोंको सिद्ध कर देती है जिसलिसे ;
बही, बादमें प्रधान और पुरुषके बीचका सूक्ष्म विवेक कर दिखाती है ।

३८. तन्मात्रायें अविशेष कहलाती हैं । उन पाँचमेंसे पाँचभूत होते हैं; छुहें विशेष कहते हैं; वे शान्त, चोर और मूढ़, तीन प्रकारके हैं ।

३९. सूक्ष्म (शरीर), माँ-बापसे उत्पन्न शरीर और महाभूत — जिस तरह तीन प्रकारके विशेष हैं; भिनमेंसे सूक्ष्म चिन्तन है और माँ-बापसे उत्पन्न मरणको पाता है ।

४०. पहले ही (सृष्टिके आरंभमें) उत्पन्न हुआ, आसक्ति-हीन, चिन्तन, महत्से लेकर मात्राओं तकके तत्त्वोंसे युक्त, उपयोगके लिसे अयोग्य, मावोंसे भरा, ^c लिङ्गा (शरीर) संसृतिको प्राप्त होता है ।

४१. जिस तरह आश्रयके बिना चित्र, अथवा स्थूल पदार्थके बिना उत्पन्न शरीर) के आश्रयके बिना लिङ्ग-शरीर नहीं रहता ।

४२. पुरुषके लिसे प्रवृत्ति करनेवाला लिङ्ग-शरीर निमित्त (कारण) और नैमित्तिक (परिस्थिति) के प्रसंगसे तथा प्रकृतिकी विद्युताके योगसे नटकी तरह बरतता है ।

४३. जन्मसिद्ध भाव प्राकृतिक हैं; धर्म आदिके प्रयत्नसे उत्पन्न भाव वैकृतिक हैं; स्थूलधर्म अद्रिद्याभित हैं; और मांस आदिके धर्म कार्य (शरीर) के आश्रित हैं ।

४४. धर्मसे अर्धगति, अधर्मसे अवोगति, ज्ञानसे मोक्ष और अज्ञानसे बन्ध होता है ।

४५. वैराग्यसे प्रकृतिका लय होता है; राजस आसक्तिते संसार होता है; अश्वर्यसे निर्विघ्नता मिलती है, और अनैश्वर्यसे विघ्न होता है ।

४६. जिस प्रकारका संसार विपर्यय, अशक्ति, वृष्टि और सिद्धि-युक्त मालूम होता है । गुणोंकी विषमताके कारण सब मिलकर जिसके पचास मेद होते हैं ।

^c धर्मधर्म, ज्ञानाज्ञान, वैराग्यवैराग्य, अश्वर्यानैश्वर्य — ये भाव हैं ।

४७. विपर्ययके पाँच भेद हैं, अन्द्रियोंकी खामीके कारण (अुत्पन्न) अशक्तिके अद्वाअीस भेद हैं; तुष्टि नौ प्रकारकी है; और सिद्धि आठ प्रकारकी ।

४८. (पाँच विपर्ययके नाम — तमः, मोह, महामोह, तामिस्र और अन्धतामिस्र);^९ तमःके आठ प्रकार हैं,^{१०} मोहके भी अितने ही हैं,^{११} महामोहके दस,^{१२} तामिस्रके अठारह,^{१३} और अन्धतामिस्रके अठारह ।^{१४}

४९. ग्यारह अन्द्रियोंकी विकल्ता तथा नौ प्रकारकी तुष्टि और आठ प्रकारकी सिद्धिमें कमी (खामी) के कारण बुद्धिमें अद्वाअीस प्रकारकी अशक्ति आती है ।

५०. प्रकृति, अुपादान, काल और भाग्यके कारण चार प्रकारकी आध्यात्मिक और पाँच विषयोंके अुपभोगसे पाँच बाह्य, अिस तरह नौ प्रकारकी तुष्टि है ।

५१. तर्क, शब्द, अध्ययन, तीन प्रकारके दुःखजय, मित्रप्राप्ति और दान — ये आठ सिद्धियाँ हैं; अिस सिद्धि पर तीन अंकुश हैं — विपर्यय, अशक्ति और तुष्टि ।

५२. घर्माघर्मादि भावके बिना लिंग-शरीर सम्भव नहीं; और लिङ्गा-शरीर बिना भाव सम्भव नहीं; अतः लिंग-शरीर तथा भाववान (स्थूल शरीर) रूपी दो प्रकारका अुत्पत्ति-क्रम है ।

९. ये पाँच विपर्यय और योगदर्शनमें बताये अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अमिनिवेश ये पाँच क्लेश अेक ही हैं — अैसा टोकापरसे मालूम होता है ।

१०. प्रधान्, महत्, अहंकार और पंच तन्मात्रा, अिन आठमें आत्मबुद्धि तमः है ।

११. अिसीमें अस्मिता होना आठ प्रकारके मोह हैं ।

१२. पाँच विषयो (दिव्य तथा अदिव्य भेदसे दस)में राग दस महामोह हैं ।

१३. अुपरके आठ+दसमें द्वेष-बुद्धि अठारह तामिस्र हैं ।

१४. अिन अठारह विषयोंमें भय अठारह अन्धतामिस्र हैं ।

सांख्यकारिकाका अनुवाद

५३. देवसृष्टिके आठ, तिर्यक् योनिके पाँच, और मनुष्यका एक प्रकार — जिसमें मौक्तिक सृष्टिका समास हो जाता है ।

५४. अूर्ध्वलोक सत्त्वप्रधान, नीचेका लोक तमःप्रधान, और म्रसासे स्तंभ पर्यंतका मध्यलोक रजःप्रधान है ।

५५. जिन सबमें चेतन-पुरुष जरामरणका दुःख भोगता है; जब तक लिङ्ग-शरीर नहीं छूटता तब तक; अतएव दुःख स्वभावतः ही है ।

५६. ऐसा, महत्से लेकर विशेष मृत तकका प्रकृतिका आरम्भ प्रत्येक पुरुषके मोक्षके लिये, मानो स्वार्थके लिये हो जिस तरह परार्थके लिये है ।

५७. बल्लेकी धृष्टिके लिये जैसे अचेतन दूध बढ़ता है, उसी तरह पुरुषके मोक्षके लिये प्रधानकी प्रवृत्ति है ।

५८. जिस तरह लोग कुतूहलकी शान्तिके लिये क्रियामें प्रवृत्त होते हैं, उसी तरह पुरुषके मोक्षके लिये प्रधानकी प्रवृत्ति है ।

५९. नर्तकी जिस तरह रंगभूमिपर अपनी कला दिखाकर नाचसे निवृत्त होती है, उसी तरह प्रकृति अपनेको पुरुषके सामने प्रकट करके निवृत्त होती है ।

६०. अनुपकारी और गुणहीन सत्ता-मात्र पुरुष पर उपकार करनेवाली, गुणवती प्रकृति, नाना प्रकारके अपायोंसे, उसके लिये अपाय (निष्काम) भ्रम करती है ।

६१. मेरे मतानुसार प्रकृतिसे अधिक कोमल स्वभाववान् कोई नहीं है; “मैं देखी गयी हूँ” ऐसा समझते ही वह फिर पुरुषको दर्शन नहीं देती ।

६२. जिसलिये प्रकृतिसे किसीको न बन्धन, न मोक्ष, न संसृति होती है; नाना प्रकारके आश्रयवाली प्रकृति ही बँधती है, मुक्त होती है और संसृतिको प्राप्त होती है ।

६३. प्रकृति खुद ही अपनेको सात रूपांसे बाँधती है और फिर वही पुरुषके लिये अपनेको एक रूपसे छोड़ती है ।^{१५}

६४. जिस प्रकार तत्त्वाम्याससे, 'मैं नहीं हूँ',^{१६} मेरा नहीं है, मुझे मैं-पन नहीं है,' ऐसा परिशेष-हीन (सम्पूर्ण), विपर्यय-रहित होनेके कारण विशुद्ध, केवल ज्ञान उत्पन्न होता है ।

६५. जिस प्रकार प्रयोजनवश प्रवृत्ति होनेसे प्रसव-धर्मसे निवृत्त और सात भावोंसे पार हुआ प्रकृतिको स्वच्छ पुरुष दर्शककी तरह देखता है ।

६६. 'मैंने इसको देख लिया है' जिस कारणसे पुरुष और 'मैं देख ली गयी' जिस कारणसे प्रकृति दोनों विराम पाते हैं, और फिर दोनोंका संयोग होते हुये भी संसृतिका प्रयोजन नहीं रहता ।

६७. इसके बाद, सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त हो जानेके कारण हेतु बिना ही धर्मादिककी प्राप्तिके लिये संस्कार-वश होकर (कुम्हारके) चाककी तरह शरीर रहता है ।

६८. फिर शरीरका अन्त होनेपर प्रधानकी प्रवृत्तिका प्रयोजन समाप्त होकर उसके निवृत्त हो जानेसे दोनों ऐकान्तिक और आत्यन्तिक कैवल्य प्राप्त करते हैं ।

६९. परम ऋषि (कपिल) ने जिस प्रकार पुरुषार्थका ज्ञान बताया है । जिस ज्ञानमें प्राणियोंकी स्थिति, उत्पत्ति और प्रलयका विचार किया गया है ।

७०. यह श्रेष्ठ और पवित्र ज्ञान जिस मुनिने अनुकम्पापूर्वक आसुरीको दिया; आसुरीने पंचशिख मुनिको बताया; और उसने तंत्रोंमें उसका विस्तार किया ।

७१. जिस तरह शिष्य-परम्परासे आया यह ज्ञान अुदार-बुद्धि श्रीश्वरकृष्णने सिद्धान्तको अच्छी तरह समझ कर संक्षिप्त रूपसे आर्या छन्दमें रचा ।

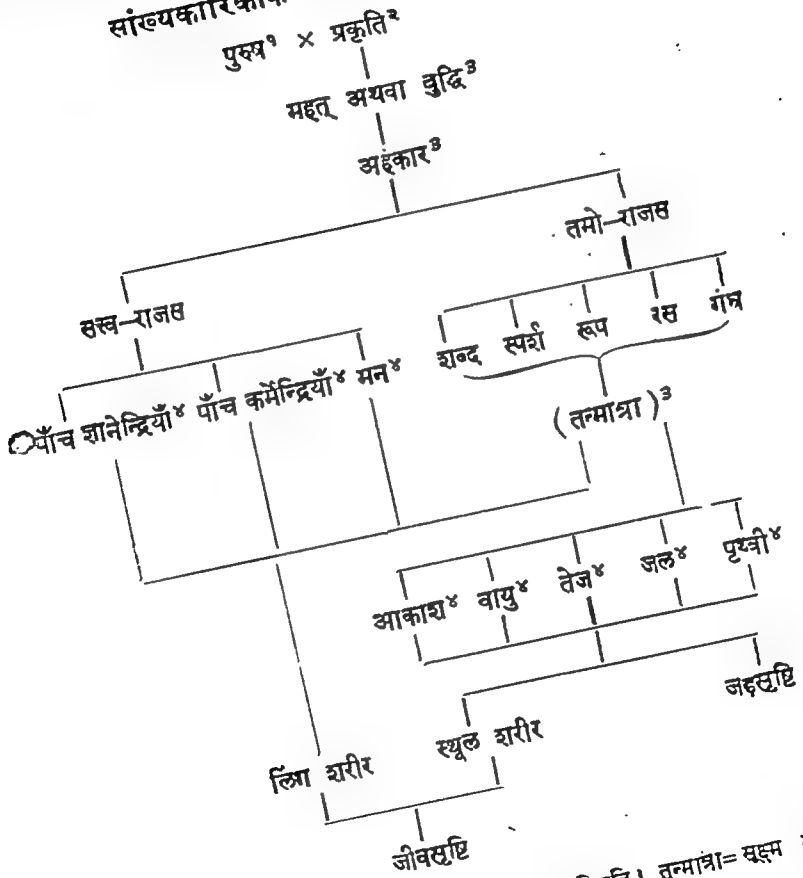
१५. कारिका ४०में बताये आठ भावोंमेंसे सात भाव बन्धनकारक हैं, और ज्ञान मोक्षदायक है ।

१६. अतएव 'मैं कुछ नहीं करता' ऐसा अर्थ किया है ।

सांख्यकारिकाका अनुवाद

७२. समग्र साठों तंत्रोंमें गर्भित पूरा अर्थ जिन ७० आर्याओंमें आ गया है, सिर्फ़ उस पर रची आख्यायिकायें तथा झुलट-पुलट वाद छोड़ दिये गये हैं ।

सांख्यकारिकाके अनुसार तत्त्वक्रम



१. न प्रकृति, न विकृति,
२. प्रकृति ।

३. प्रकृतिविकृति । तन्मात्रा = सूक्ष्म महाभूत
४. विकृति

परिशिष्ट २

आत्मा-विषयक मतोंपर संक्षिप्त टिप्पणी

१. सैश्वर सांख्य : सांख्य-दर्शनने पुरुष अगणित माने हैं; आश्वर-विषयक विचार नहीं किया । प्रत्येक पुरुषको स्वतंत्र माना है । परन्तु विश्वमें एक-जैसा नियमन व परस्पराभय देखा जाता है । अतः सब पुरुषों सहित विश्वमें सूत्ररूपी कोई एक तत्त्व होना चाहिये; वही आश्वर है । पुरुषोंका भी सूत्रधार; सब ज्ञानशक्तिका बीज-रूप; परन्तु पुरुषकी तरह ही अकर्ता और अलिप्त ।

२. शांकर मत — ब्रह्मका लक्षण तत्त्वतः सांख्यकृत पुरुषकी न्याय्यता जैसा है । किन्तु सांख्यमें अनेक पुरुष हैं, जब कि शांकर वेदान्तमें एक ब्रह्म है । सृष्टिकी उत्पत्ति, स्थिति, लय, तथा बन्ध और मोक्ष — भ्रमजन्य आभास : सांख्यकी तरह ब्रह्म निरन्तर शुद्ध, बुद्ध, और मुक्त; भ्रमका कारण प्रत्यक्-चैतन्यमें अज्ञान और आश्वर-पुरुषमें ज्ञान-पूर्वक अज्ञान । अज्ञान अथवा अज्ञान ही माया अथवा प्रकृति । प्रत्यक्-चैतन्य तथा आश्वरके भेदकी प्रतीति भी मायकृत आभास ही है । इस मायाका स्वरूप अगम्य है । इसे है ऐसा भी नहीं कह सकते; नहीं कहें तो प्रतीत होती है — अतएव अनिर्वचनीय । इसका भास अनादि कालसे होता आया है । सारांश, ब्रह्म-तत्त्वके सम्बन्धमें निश्चयात्मक सिद्धान्त, परन्तु प्रकृति अथवा मायाके सम्बन्धमें संदिग्धता । अर्थात् एक तत्त्व तो है ही, पर दूसरा सिद्ध होता है या नहीं ?

३. विशिष्टाद्वैत : (१) ब्रह्मके लक्षणके विषयमें अपरके दोनोंसे तात्त्विक भेद : वह अकर्ता और ज्ञानमात्र सत्ता नहीं बल्कि ज्ञाता और कर्ता है। फिर वह समग्र गुणोंका भण्डार है; गुणहीन नहीं, न गुणोंका केवल बीजरूप ही है।

(२) इसके अलावा, चित्तहीन और चित्तयुक्त दो प्रकारकी सृष्टिको क्रमशः जड़ और चित् प्रकृति कहा है। ऐसी जड़चिदात्मक प्रकृति और प्रत्यक्-पुरुषोंका आश्रयदाता उनका आत्मा अथवा शरीरी-रूप जो तत्त्व वही ब्रह्म। पुरुष भी ज्ञान-शक्ति नहीं बल्कि ज्ञाता और कर्ता। इस तरह प्रकृति, प्रत्यक्-पुरुष और ब्रह्म अलग तीन तत्त्वोंकी तीन स्वतन्त्र अनादि और अविनाशी पदार्थोंके रूपमें मान्यता। पहले दोका और ब्रह्मका सम्बन्ध शरीर-शरीरी जैसा। (इसके साथ गीताके मतकी तुलना कीजिये — प्रकरण १५ में।)

४. शुद्धाद्वैत : ब्रह्म-विषयक विशिष्टाद्वैत-मतकी व्याख्याका पहला भाग मान्य; दूसरे भागमें भेद; प्रकृति तथा प्रत्यक्-चैतन्य अनादि भी नहीं और अविनाशी भी नहीं, स्वतन्त्र तत्त्व (पदार्थ) भी नहीं। ब्रह्म अपनी इच्छासे अपने धिनोदके लिअें प्रकृति तथा जीवरूप होता है। और अपनी इच्छासे किसीको या सबको फिर अपनेमें समेट लेता है। अपनी स्वतन्त्र अस्मिताका और उसके फलस्वरूप कर्ता-भोक्तापनका विचार ही अज्ञान और दुःखका कारण है; वस्तुतः ब्रह्म ही कर्ता और भोक्ता है।

५. द्वैत : विशिष्टाद्वैतका पहला भाग मान्य। जीवात्माका स्वतन्त्र, अनादि, अविनाशी अस्तित्व भी मान्य। परन्तु जीव ब्रह्म नहीं, ब्रह्मके शरीरका घटक भी नहीं, किन्तु क्रमशः विकास पाकर ब्रह्मके साधर्म्यको पानेवाला; साधर्म्य ही ब्रह्मके साथ निकटता है। ब्रह्म जीवका ध्येय और अुपास्य आदर्श।

जैन : आत्माकी व्याख्या विशिष्टाद्वैतादि मतोंके जीव जैसी। और बातोंमें सांख्य-मतकी तरह।

सिंहावलोकन

१. पुरुष निर्गुण ज्ञानमात्र सत्ता ? या ज्ञाता, कर्ता, भोक्ता और किसी प्रकारके गुणवाला ? यह विचार तथा अीश्वर-विचार ये दो बातें सब वादोंके मूलमें हैं । वादके वाद अंशतः पुरुष और प्रकृतिका सम्बन्ध निश्चित करनेसे सम्बन्ध रखते हैं और अंशतः प्रत्यक्-पुरुष और अीश्वर-पुरुषका सम्बन्ध स्थिर करनेके लिये हैं ।

२. अिन वादोंमें भिन्न भिन्न तत्त्व-चिंतकोंके अपने अवलोकन और विचारका जितना हिस्सा है, उतना ही श्रुतियोंमें अेकवाक्यता लानेके आग्रहका भी है । माना गया है कि श्रुति-वाक्योंमें भिन्न भिन्न समयपर हुअे भिन्न भिन्न विचारकोंके स्वतंत्र या भिन्न भिन्न मत नहीं, बल्कि अेक ही मतके विचारकोंकी भिन्न भिन्न परिभाषा और भाषण-शैली है । अिस मान्यताको समस्त वैदिक वादोंमें निश्चित सिद्धान्तके रूपमें स्वीकार कर लिया गया है ।

३. वादियोंके दो मुख्य पक्ष बनाये जा सकते हैं : अेकमें सांख्य, शेष्वर सांख्य और शांकर-वेदान्त । अिन तीनोंमें पुरुष, अीश्वर या ब्रह्म सांख्यका बताया पुरुषलक्षण — ज्ञप्तिमात्र गुणहीन सत्ता — स्वीकृत है ।

दूसरे पक्षमें जैन, द्वैत, विशिष्टाद्वैत और शुद्धाद्वैत आदि आते हैं । अिनमें प्रत्यक्-पुरुष तथा अीश्वर और ब्रह्म ये ज्ञप्तिमात्र नहीं, बल्कि ज्ञाता हैं और ब्रह्म विभूतियों या गुणोंसे रहित नहीं, गुणोंका बीज भी नहीं, बल्कि गुणोंका भंडार है ।

४. प्रत्यक्-पुरुषका अस्तित्व सब मानते हैं । सांख्य और जैनोंको छोड़कर दूसरे सब मतोंमें अीश्वर किसी न किसी रूपमें माना गया है । फिर अुनके सम्बन्ध त्रिष्ठानेमें या जोड़नेमें शब्द और कल्पनायें बढ़ती चली गयी हैं । अिस तरह जीव, अीश्वर, माया, ब्रह्म, परब्रह्म तक अेक

तरफसे और क्षरपुरुष, अक्षरपुरुष, पुरुषोत्तम, पूर्ण-पुरुषोत्तम तक दूसरी तरफसे भेद निकलते ही चले गये हैं ।

५. सृष्टि अनन्त प्रकारकी है । भेदोंको खोजने लें, तो अनन्त भेद किये जा सकते हैं । वैज्ञानिक (scientist) का काम भेदोंको खोजना और विविधताको जानना है । तत्त्व-चिंतक (philosopher) का काम भेदोंका समाहार करना है । जिन दो भेदोंका समाहार न किया जा सके, अन्हींको वह स्वतंत्र तत्त्वोंके रूपमें स्वीकार करता है ।

अिस प्रकार सांख्यने भेदोंको दो तत्त्वों पर लाकर छोड़ दिया । फिर अिन दोका भी समाहार करनेकी ओर वेदान्तकी दृष्टि गयी । परन्तु अिसी बीच वैज्ञानिकोंने अीश्वर-पुरुषका भेद ढूँढ़ निकाला,* और वेदान्तने ब्रह्ममें अुसका समाहार कर लिया ।

परन्तु बीचमें पुरुष (और अीश्वर) की कल्पना ही बदल गयी । ज्ञान-शक्तिकी जगह वह शाताके रूपमें माना जाने लगा । यही आरोपण ब्रह्ममें हुआ ।

ये दो तत्त्व-भेद नहीं, बल्कि मतभेद हैं । अिनका समाहार करनेकी ज़रूरत ही नहीं । अिसमें तो अितना ही विचार करनेकी ज़रूरत है कि कौनसी व्याख्या सही है और कौनसी गलत । परन्तु तत्त्व-चिंतकोंने अुसका भी समाहार करना अपना कर्त्तव्य माना ।

अिसका परिणाम यह हुआ कि समाहारके प्रयत्नमें भेद अुल्टे बढ़ गये । ब्रह्म-विषयक दो व्याख्याओं परसे ब्रह्ममें ही सगुण और निर्गुण अैसे दो भेद पड़ गये ।

परन्तु अिस विचारमें भी ब्रह्मकी तत्त्वरूपमें ही व्याख्या हुयी । परन्तु ब्रह्मका अेक तत्त्व अथवा पदार्थके रूपमें विचार करना भक्तको अरुचिकर मालूम हुआ । तत्त्वमें भक्ति नहीं पैदा हो सकती । यह शब्द

* यहाँ यह कहनेका मतलब नहीं है कि वैज्ञानिकोंने काल्पनिक भेद ढूँढ़ निकाला ।

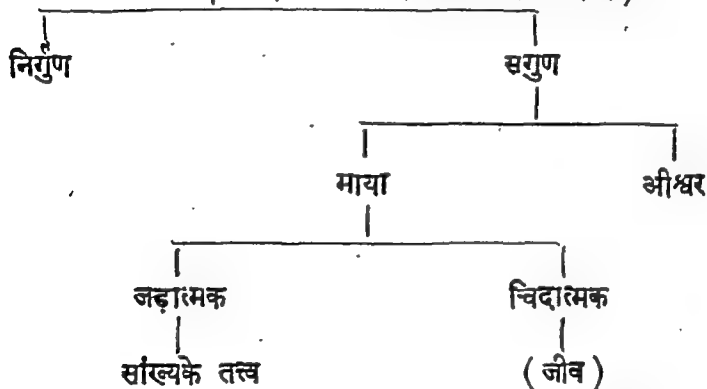
ही तटस्थताका भाव पैदा करता है। अतः रुचिकी रक्षाके लिये तत्त्वके स्वामी परब्रह्मकी कल्पना हुयी।

अस तरह नीचे लिखे अनुसार वृक्ष बना :

परब्रह्म (तत्त्वका स्वामी)

×

ब्रह्म (तत्त्व) — (दोनोंका निरन्तर सूर्य और
किरण जैसा सम्बन्ध)



अस तरह धीरे धीरे विज्ञान, मतभेद और रुचिकरता तीनोंका संकर हो गया।

जीवन-शोधन

[शोधनका अर्थ है अज्ञातकी खोज करना और ज्ञातका संशोधन करना]

खण्ड ६

योगविचारशोधन

प्रास्ताविक

पहले मैं यह कह चुका हूँ कि आत्मशोधनमें चित्तशोधन ही मुख्य है। चित्तशोधनमें दो बातोंका समावेश होता है : (१) भावनाओंकी शुद्धि और बुद्धिका विकास तथा (२) चित्तके व्यापारोंका सूक्ष्म अवलोकन — अर्थात् जब चित्त कुछ अनुभव करता है अथवा स्मरण करता है, तब उसमें किस किस प्रकारकी क्रियायें होती हैं इसकी जाँच। अिनमेंसे पहला विषय 'अदृश्यशोधन' के खण्डमें चर्चित हो चुका है। उसके सिलसिलेमें चित्तके व्यापारोंका जो अवलोकन व विचार करना पड़ता है, वह धर्म-चर्चाका विषय है। उसका भी यहाँ विचार नहीं करना है। परन्तु चित्त चाहे शुद्ध हो या अशुद्ध, उसके ऊपर कहे अनुसार जो सामान्य व्यापार होते हैं, उनका सूक्ष्म अवलोकन करना योगशास्त्रका विषय है।

हमने 'चित्त और चैतन्य' नामक प्रकरणमें देखा कि चित्तकी बदीकृत ही प्राणी ज्ञानवान होता है, और आत्मा तो स्वयं ही ज्ञानरूप है। जिससे आत्मा व चित्तमें बार बार एक-रूपता लगती है और आम तौर पर लोग चित्त और आत्माका भेद नहीं समझ सकते। इसी कारणसे अतःकरणके लिये 'आत्मा' शब्द भी बार बार साहित्यमें तथा बातचीतमें बरता जाता है। अब हमें चित्तका परीक्षण इस तरह करना है कि जिससे चित्तके व्यापारोंको अलग करके उसके पीछे परदेकी तरह स्थित ज्ञान-सत्ताका परिचय हो जाय। यह योगशास्त्रका विषय है।

तत्त्वोंका पृथक्करण सांख्यदर्शनका विषय था। अर्थात् उसमें कुछ अंश तक अवलोकनका और उस अवलोकन परसे क्या राय कायम की जाय, इसका विचार था। जिससे वह वैज्ञानिक व तार्किक दो प्रकारका था। अतः यह स्वाभाविक है कि उसमें मतभेदकी बहुत गुंजायिश हो। फिर उसमें 'विण्डे पिण्डे मतिर्भिन्ना' भी हो सकती है। परन्तु योगका विषय ऐसा नहीं है। यह वैज्ञानिक व व्यावहारिक विषय है, ऐसा कह सकते हैं। इसमें कही बात अनुभवकी कमीटी पर सही उतर जाय तो ही वह निरूपण सही, नहीं तो सिर्फ कल्पना। इसमें यदि कहीं तत्त्वचर्चा

आ भी जाय, तो उसे गौण ही समझना चाहिये । जिस कारण पतंजलिने अपने योगसूत्रोंमें, जो कि योगविषयक महत्वपूर्ण शास्त्र है, तत्त्वचर्चाकी दृष्टिसे सेश्वर सांख्यकी विचारसरणी ही स्वकार कर ली है । दूसरी को भी तत्त्वचर्चा हो भी, तो उसका अधिक महत्व नहीं है । योगसूत्रको समझ लेनेका महत्व अनेक तत्त्वदर्शनके लिये नहीं, बल्कि अनेक अल्लिखित चित्त-परीक्षणके मागके लिये और उस परीक्षणके सिलसिलेमें होनेवाले अनुभवोंके अल्लेखके लिये है ।

जिस दृष्टिसे मैंने यहाँ योगके कुछ सूत्रोंको समझानेका प्रयत्न किया है । जिसका मुख्य प्रयोजन यह है कि कुछ सूत्रोंका अर्थ जिस तरह भाष्य अथवा टीकाओंमें समझाया गया है, वह मुझे सन्तोषजनक व साधकके लिये महत्वपूर्ण बातोंमें सहायक नहीं प्रतीत हुआ । अतः जिस खण्डमें मैं अनेक सूत्रोंका अर्थ किस तरह लगाता हूँ, यह बताना चाहता हूँ ।

पर यदि मुझे को भी निश्चयपूर्वक यह कहे कि मेरे सुझाये अर्थ सूत्रोंमेंसे नहीं बैठते, तो मैं अनेक साथ शास्त्रार्थमें नहीं उतर सकूँगा । ऐसी अवस्थामें मेरी यही विनती है कि साधक अतना ही देखें कि मैं जो अर्थ लगाता हूँ, वैसी वस्तुस्थिति अनुभवमें आ सकती है या नहीं; और यदि सूत्रोंसे वैसा अर्थ न निकलता हो, तो उसे सूत्र बनाये जायँ जिनसे अभाव अर्थ निकले । यही कारण है कि मैं अनेक अर्थोंके सम्बन्धमें दूसरे टीकाकारोंके साथ खण्डन-मण्डनमें नहीं पड़ता, सिर्फ अपना अर्थ स्पष्ट करके ही सन्तोष मान लेता हूँ ।

पाठकोंसे एक और भी विनय है । मुन्होंने जिससे पहले कुछ भाष्य, टीकायें या योग-विषयक अन्य पुस्तकें पढ़ी हों, तो अनेक अर्थोंको पढ़ते समय उन्हें भूल जानेका यत्न करें; और जहाँ कहीं जिस खण्डमें योगसूत्रोंके शब्दोंका उपयोग हुआ हो, वहाँ अनेक शब्दोंका मेरा लगाया अर्थ ठीक तरहसे समझ कर उसी अर्थको खयालमें रखनेका प्रयत्न करें, दूसरे किसी साहित्यके रूढ़ अर्थको नहीं । नहीं तो विषय स्पष्ट होनेके बदले अलुटे अलक्षन बढ़ जानेका अंदेश है ।

जिन पाठकोंको सूत्रोंके अर्थ जाननेमें दिलचस्पी न हो और केवल ध्यानोपयोगी सूचनायें ही जानना हो, वे छोटे टाटिपका मजमून न भी

पढ़ें तो काम चल जायगा । अुनके लाभ व सुविधाके लिये यह खण्ड खास तौर पर दो प्रकारके अक्षरोंमें छापा गया है ।

अिस खण्डका मूल मसविदा मैंने अपने स्नेही और आदरणीय मित्र, गुजरात विद्यापीठ तथा पुरातत्व मन्दिरके (भूतपूर्व) अभ्यापक पंडित सुखलालजीको पढ़ सुनाया था । अुन्होंने अिस विषयमें मेरे साथ चर्चा भी की थी । अुससे लाभ अुठाकर मैंने मूलमें बहुत-कुछ घटा-वढ़ी भी की है और अुसे अिस स्वरूपमें रखा है । अुनके अिस परिश्रमके लिये मैं अुनका कृतज्ञ हूँ ।

योगखण्डका सार रूप अेक सूत्रात्मक प्रकरण भी अन्तमें जोड़ दिया है, जो आशा है पाठकोंके लिये अुपयोगी साबित होगा ।

सांख्यकारिकायें जिन्होंने पढ़ी हैं, अुन्होंने देखा होगा कि अुनमें मुख्य तत्त्वोंके अलावा दूसरी कभी बातोंका भी समावेश हुआ है । किसी शास्त्रीय ग्रन्थके लिये भले ही वे बातें आवश्यक समझी जायें परन्तु सर्व-साधारणके लिये अुनकी जरूरत नहीं है । अैसी बातोंको मैंने छोड़ दिया है । अिसी तरह योग-सूत्रोंमें भी अिस तरहकी कभी बातोंका मैंने विचार नहीं किया है । जितने सूत्र चित्त-परीक्षणके लिये महत्त्वके हैं, अुन्हींका मैंने विचार किया है ।

सांख्य-मत-शोधनमें मुझे मूल दर्शनकारके साथ ही कुछ विचार-भेद दिखलाना पड़ा है । यहाँ योगसूत्रोंके साथ मेरा कोभी झगडा नहीं है, बल्कि अुनके समझानेकी पद्धति पर कहीं कहीं आपत्ति है । मुझे वह ढंग ठीक नहीं मालूम होता, अितना ही मेरा कहना है । 'मालूम होता है' अिस शंका-दर्शक शब्द-प्रयोगका अितना ही कारण है कि भाष्यकारों व टीकाकारों द्वारा किये गये अर्थ प्राचीन व परम्परागत हैं । अुनके भाषा व व्याकरण-ज्ञानके सामने मेरा ज्ञान किसी गिनतीमें नहीं है । अतः मैं यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकता कि अुनके किये अर्थ पतञ्जलिकी धारणाके विपरीत हैं । अिनमें तो अनुभवो लोगोंका मत ही अाखिरी निश्चयात्मक सिद्धान्त माना जा सकता है ।

योगका अर्थ

दूसरे सूत्रमें^१ योगकी व्याख्या इस प्रकार की है — ‘योगका अर्थ है चित्तवृत्तिक निरोध’। चित्तकी वृत्तिको योगकी उसका व्यापार करनेसे रोकना योग कहलाता है। व्याख्या ‘युज्’ (जुड़ना) धातुसे ‘योग’ शब्द बना है। अतः आम तौरपर उसका अर्थ किया जाता

है किसी विषयके साथ चित्तको जोड़ना। और ‘समाधि’ शब्दको उसका पर्यायवाची माना जाता है।^२ मेरा खयाल है कि जो लोग पतंजलिके योगसे भिन्न प्रकारके योगका विचार करते हैं, वे भी योग व समाधिको एक ही अर्थमें लेते हैं।

परन्तु पतंजलिने ‘योग’ व ‘समाधि’ शब्दोंका खास अर्थमें ही प्रयोग किया है, और ‘समाधि’ को योगके आठ अंगोंमेंसे एक बताया है,^३ और जहाँ तक मैंने समझा है, सारे ग्रन्थमें उन्होंने इसी अर्थका निर्वाह किया है।

अब यह बात अलग है कि पतंजलि-ग्राह्य अर्थ ‘युज्’ धातुसे सिद्ध हो सकता है या नहीं।^४ चाहें तो उसके लिये भले ही पतंजलिको दोष दिया जाय।

१. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥ १-२ ॥

२. ‘योगः समाधिः’ योगभाष्य, पहले सूत्रपर।

३. २-२९।

४. एक टीकाकार कहते हैं कि आत्मा अथवा पुरुषका अपने स्वरूपके साथ योग—चित्तवृत्तिके निरोधका परिणाम होनेके कारण ‘योग’ शब्दका यह सुपयोग धातुके अन्वर्थमें ही है। यह तो ठीक है, परन्तु जो यह कहते हैं कि आत्माका स्वरूपसे वियोग कभी ही हो नहीं सकता, उनका दृष्टिसे यह अधिक नहीं तो भाषा शैथिल्य अवश्य है; परन्तु जिसे अक्षम्य नहीं कह सकते।

परन्तु योगसूत्रोंका अध्ययन करते समय 'योग'का अर्थ चित्तवृत्तिका निरोध ही मानना चाहिये और 'समाधि' शब्दका वही अर्थ लेना चाहिये जो सुसंकी व्याख्यासे निकलता हो ।*

तो जिसका अर्थ यह हुआ कि हमें 'योग' व 'समाधि'को समझनेके लिये गहराभीमें अंतरना पड़ेगा ।

परन्तु योगको चित्तवृत्तिका निरोध कहा है, अतः पहले यह पता चित्तवृत्ति लगाना होगा कि चित्तवृत्ति किसे कहते हैं । क्योंकि माने क्या? पतंजलिको समझनेके लिये 'चित्त' व 'वृत्ति' शब्द भी एक खाभीकी तरह हैं ।

'वृत्ति' शब्द हिन्दीमें काफी रूढ़ है, अतः हम अक्सर किसी रूढ़ अर्थमें उसे समझ लेनेकी भूल कर बैठते हैं ।

वृत्ति 'वृत्ति' शब्द कुछ अनिश्चितताके साथ अिच्छा,^१ भावना,^२ आशय,^३ आवेग,^४ स्वभाव,^५ बुद्धिकी स्थिति,^६ आदि अर्थोंमें बरता जाता है । जैसे अनिश्चित अर्थोंको अगर ध्यानमें लावें, तो वृत्तियाँ असंख्य मालूम पड़ती हैं । जिसलिये जब हम यह देखते हैं कि पतंजलिने सिर्फ पाँच ही वृत्तियाँ गिनायी हैं, तो हमें संदेहस्त आश्चर्य होता है ।

*. तद्व (ध्यानमेव) अर्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः । ३-३ ॥
(ध्यान ही जब सिर्फ पदार्थका ही दर्शनिवाला और स्वरूपशून्य जैसा हो जाय, तब वह समाधि कहलाती है ।)

१. जैसे कि. मेरी जानेकी वृत्ति नहीं होती ।
२. जैसे कि, हिसावृत्ति, दयावृत्ति, भित्तिआदि ।
३. जैसे कि, शुद्धवृत्ति, मलिनवृत्ति, भित्तिआदि ।
४. जैसे कि, मैं लिखने बैठा हो या कि अकेलाअकेला मुझे आपसे मिलनेकी वृत्ति हो भाभी ।
५. जैसे कि, सात्त्विकवृत्ति, पापीवृत्ति, भित्तिआदि ।
६. जैसे कि, संशयवृत्ति, निःशकवृत्ति, तटस्थवृत्ति, अज्ञेयवृत्ति, भित्तिआदि ।

परन्तु जिसका कारण तो यह है कि 'चित्त' शब्दकी भी हमारी समझ अनिश्चित है। सामान्य बोलचालमें हम चित्तमें चित्त भावना, चिन्तन, प्रेरणा आदिका समावेश करते हैं।

वेदान्तके पंचीकरणमें अन्तःकरणकी चिन्तनकारिणी शक्तिको चित्त कहा है, और अन्तःकरणके मन, बुद्धि, चित्त और अहंकार (तथा कुछ लोगोंके मतमें स्मृति भी) जैसे चार (या पाँच) भेद किये गये हैं। परन्तु पातञ्जल योगमें चित्त और बुद्धिमें कोअी भेद नहीं समझा जाता है और उसका अर्थ होता है अन्तःकरणकी निश्चय-कारिणी शक्ति। और यह अर्थ सांख्यदर्शनके अनुसार है।^१

हमें ज्ञानेन्द्रियों द्वारा बाह्य जगत्की क्रियाओंका और सञ्चार द्वारा अपने शरीरकी क्रियाओंका निश्चय होता है। जिस निश्चयका साधन हमारा चित्त या बुद्धि है। पातञ्जलके अर्थमें समस्त भावना, आशय, मिच्छा, आवेग आदि चित्त या बुद्धिकी 'वृत्तियाँ' नहीं, बल्कि 'संचार' हैं^२; वे चित्तमें झुठतो हुआ क्रियाओंके संस्कार हैं। चित्तमें वृत्ति झुठनेसे अिन संस्कारोंका परीक्षण और उनके विषयमें निश्चय होता है।

यह चित्त अथवा बुद्धि—यदि उसका व्यापार अधूरा न रहा हो तो—पाँच प्रकारका निश्चयात्मक ज्ञान उपजाती है;

- वृत्तिके भेद १. प्रमाणभूत अथवा वास्तविक निश्चय;
२. विपर्ययी अथवा भ्रमयुक्त, फिर भी उस समयमें पक्का लगनेवाला निश्चय;
३. विकल्पात्मक^३—परन्तु वहाँ भी उस समय तो पक्का—निश्चय;
४. निद्रा थी ऐसा निश्चय; अथवा
५. केवल स्मरणका निश्चय।

१. देखिये सांख्यकारिका २३ (खण्ड ५, परिशिष्ट १में); बुद्धि अर्थात् अध्व-वसाय, निश्चय।

२. संचारके अर्थके लिये देखिये खण्ड ५, प्रकरण १०।

३. जिसके अर्थकी चर्चा आगे आवेगी।

जब बुद्धिका व्यापार पूरा हो जाय, तो उसके फलस्वरूप कोभी एक निश्चय प्रकट होना चाहिये ।^१

अन्य षड्वर्गोंसे स्मृति दूसरी चार वृत्तियोंमें अन्तर्भूत भी है । स्मृतिके परदे पर दूसरी चार वृत्तियोंके चित्र बनते हैं । परन्तु दूसरी किसी भी वृत्तिका चित्र न बनते हुअे केवल स्मृतिका ही निश्चय करके बुद्धिका व्यापार पूर्ण हो सकता है, अतः उसे जुदा वृत्ति भी माना गया है ।

१. बुद्धिका व्यापार निरोधसे अधूरा रहता है । यह निरोध या तो योगाभ्यासे प्रयत्नपूर्वक हो सकता है अथवा आकस्मिक कारणोंसे नैसर्गिक हो सकता है ।

यहाँ यह न समझना चाहिये कि जहाँ निश्चयका अभाव है, वहाँ बुद्धिका व्यापार अधूरा है । क्योंकि वहाँ 'निश्चयका अभाव है' यह निश्चित ज्ञान तो हुआ है । बुद्धिके अज्ञानका भान भी निश्चयात्मक वृत्ति है । मैं इसका समावेश निद्रावृत्तिमें ही करना चाहता हूँ । यह खयाल गलत मालूम होता है कि केवल गाढ़ नींदमें ही बुद्धि निद्रित होती है । वह तो जाग्रत अवस्थामें वर्तमान एक अवस्थाका केवल तोत्र स्वरूप है । जिस प्रकार जाग्रत अवस्थामें रहते हुअे भी बिन्दियोंके समक्ष न रहनेवाले विषयोंके विचारमें लीन हो जाना स्वप्नदशा ही है, भ्रुती तरह जाग्रतिमें जिन जिन विषयोंके विषयमें बुद्धि अनिश्चित है उन विषयोंमें वह निद्रित है, ऐसा कहना चाहिये । 'निश्चय नहीं होता' इस तरहके एक प्रकारके अभावप्रत्ययकी ही भ्रुसमें निश्चितवृत्ति है । इसी अर्थमें सदाज्ञाता-श्चित्तवृत्तयः (४-१८) यह सूत्र मही हो सकता है ।

निरोधमें निश्चय करनेकी क्रिया रुक जाती है । फिर निश्चय करनेका काम ही नहीं रखा जाता । लेकिन निश्चयके अभावमें प्रमाण करनेका प्रयत्न या विच्छा बन्द नहीं हुआ है ।

अमुक विषय अज्ञेय है, ऐसे निश्चयकी कौनसी वृत्ति समझना चाहिये ? पतंजलि कह सकते हैं कि हम तो किसीकी अज्ञेय मानते ही नहीं, ऐसा समझिये कि अज्ञेयताके निश्चयमें अभी संशोधन होना बाकी है । आज भले ही निश्चित रूपसे ऐसा लगे कि अमुक पदार्थ अज्ञेय ही है, परन्तु यह ज्ञानकी प्रान्तभूमि नहीं है । अतः अज्ञेयताका निश्चय या तो गलत अनुमान प्रमाणकी या निद्राकी वृत्ति जैसा है । यदि कुछ भी अज्ञेय न होनेका सिद्धान्त मान न लिया जाय, तो भी अज्ञेयत्वका निश्चय अनुमान प्रमाणकी वृत्ति तो होगा ही ।

ये सब वृत्तियाँ क्लेशदायक और क्लेशरहित दोनों तरहकी हो सकती हैं। भिन्न दो भेदोंके अनुसार उनको क्लिष्ट और अक्लिष्ट कहा गया है।^१

प्रमाण तथा विपर्यय वृत्तिके विषयमें अधिक कहनेकी जरूरत नहीं है। जो प्रमाणभूत निश्चय प्रत्यक्ष रीतिसे, अनुमानसे या आप्तपुरुष अथवा शास्त्र-वचनसे होता है, वह बुद्धिकी प्रमाण प्रमाण, विपर्यय वृत्ति है। रस्सीमें साँपका, मृगजलमें सरोवरका, अित्यादि जो निश्चय उस क्षण तो प्रमाणभूत लगता है, किन्तु बादमें भ्रमयुक्त सावित होता है, उसे विपर्यय वृत्ति कहते हैं।

किन्तु विकल्प शब्दका विचार करनेकी जरूरत है। टीकाओंमें विकल्पके शुदाहरणरूपमें राहुका सिर, पुरुषका चैतन्य जैसे शब्दप्रयोग विकल्प बताया जाते हैं। भिन्नमें स्वामित्वदर्शक सम्बन्धकारका 'का' प्रत्यय निरर्थक है। वास्तवमें राहु ही सिर है, और पुरुष ही चैतन्य है। कोभी भेद राहु (अथवा पुरुष) और उसका अवयव सिर (या चैतन्य) ऐसे दो पदार्थ हैं ही नहीं। परन्तु जब कि ऐसा शब्दप्रयोग होता है तो वह हमारे चित्तमें क्षणिक ही क्यों न हो, धर्मी व धर्म ऐसे दो विषयोंकी अपेक्षा उत्पन्न करता है। भिन्न तरह अर्थ घटित करनेसे नवें सूत्रका^२ अर्थ ऐसा होता है कि शब्दज्ञानके पीछे उपजती, परन्तु सचमुचमें वस्तुशून्य, बुद्धिकी जो अपेक्षा है वही विकल्प वृत्ति है।

लेकिन मैंने ऊपर बताया है कि सत्य वा मिथ्या कोभी निश्चय हो, तो ही उसे योगदर्शनमें वृत्ति शब्दसे दर्शाया जाता है। यदि मेरा यह कथन सच हो, तो विकल्पवृत्तिका पूर्वोक्त अर्थ सही नहीं मालूम होता। क्योंकि पूर्वोक्त शब्दप्रयोगोंमें कोभी भी निश्चयकारक ज्ञान होता ही नहीं। हाँ, सिर्फ़ भेद अपेक्षा उपस्थित होती है और थोड़ा ही विचार करनेसे वह धिलीन हो जाती है। फिर भी यदि हम यह कहें कि भिन्न क्षणिक अपेक्षामें भी निश्चयात्मक वृत्ति ही है, तो भले ही भिन्न

१. वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाऽक्लिष्टाश्च ।

प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ॥ १-५, ६ ॥

(वृत्तियाँ पाँच वर्गकी हैं; क्लिष्ट और अक्लिष्टः प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति।)

२. शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः । १-९ ॥ (जो शब्दज्ञानके पीछे सुठता है परन्तु वस्तुशून्य है उसे विकल्प कहते हैं।)

सुदाहरणोंका भी समास विकल्पवृत्तिमें हो जाय। परन्तु मैं समझता हूँ कि जिसका क्षेत्र अधिक विशाल है।

मैं विकल्पका अर्थ इस तरह घटाता हूँ : त्रिविध प्रकारके सांकेतिक अथवा कल्पनायुक्त संस्कारोंके कारण पदार्थोंमें उनके वास्तविक धर्मोंके अपरान्त दूसरे आरोपित धर्मोंका निश्चय। सुदाहरणके लिये मूर्ति, झण्डा, आदि प्रतीकोंमें जिन पदार्थोंसे ये बने हैं उनके धर्मोंके अलावा यह देव है, देश है, आदि प्रकारका निश्चय। यह जो दूसरे प्रकारका निश्चय है वह आरोपित है; विशेष प्रकारकी कल्पनासे उत्पन्न हुआ है; मूर्ति, झण्डा, आदि शब्दोंके ज्ञानके पीछे वह उपजता है, भिन शब्दोंका ज्ञान यदि न हो तो यह नहीं उपजता; क्योंकि यह विशेष निश्चय वस्तुशून्य है। इस पदार्थमें देव या देश-सूचक — इस तरहके संकेतके सिवा — कोई पदार्थ नहीं है। इस तरह शब्द-ज्ञानके साथ उत्पन्न होनेवाला परन्तु उस शब्दके विषयमें वस्तुशून्य निश्चय विकल्प है। हम यह कह सकते हैं कि निश्चयके इस क्षेत्रका असर जीवनके बहुतेरे व्यापारों पर होता है।

समाधिके सविकल्प और निर्विकल्प जैसे दो भेद करनेकी प्रथा सर्वत्र प्रचलित है। ये दो शब्द कहाँसे पैदा हुये हैं, यह मुझे मालूम नहीं। पतञ्जलिने तो भिन शब्दोंका कहीं प्रयोग किया नहीं है। किन्तु टीकाओंमें ये मिलते हैं। टीकाओंमें अधिकांश सविकल्प समाधि, सवीज ममाधि, और सप्रज्ञात योग तीनों शब्दोंका एक ही अर्थमें प्रयोग मिलता है। किसी तरह निर्विकल्प समाधि, निर्वीज समाधि और असंप्रज्ञात योगका एक ही अर्थ समझा जाता है। मेरी नाकित्त रायमें विकल्प, समाधि, योग, आदि शब्दोंको पतञ्जलिके अर्थमें न समझनेसे और कदाचित् दूसरे प्रकारके योग-विषयक ग्रन्थोंकी परिभाषाकी यहाँ घटानेका प्रयत्न करनेसे यह कुलझन पैदा हुयी है।

सविकल्प व निर्विकल्प समाधि भिन शब्द-प्रयोगोंमें 'वि' उपसर्ग सप्रयोजन हो, ऐसा नहीं लगता। निर्विकल्प समाधिकी शुष्मनी अवस्था भी कहते हैं। चित्तके व्यापारको विलकुल रोककर बैठना, भीतर बाहर-किमी यातका ज्ञान न हो ऐसी स्थिति चित्तकी बनाकर बैठना — जिसे शुष्मनी अवस्था या निर्विकल्प समाधि कहते हैं। कभी योगाभ्यासी जिस स्थितिको पहुँचनेका यत्न करते हैं। और जिसे योगाभ्यासकी अन्तिम भूमिका समझते हैं। पतञ्जलिका असंप्रज्ञात योग और

यह निर्विकल्प समाधि अेक ही है या नहीं, यह चर्चा यहाँ प्रस्तुत नहीं है। यहाँ तो जिसका मूल्लेख जिस बात पर ध्यान दिलानेके लिये किया है कि पतञ्जलिने समाधि या योगके लिये सविकल्प-निर्विकल्प शब्दोंका उपयोग नहीं किया है और मुनोने विकल्प शब्दका प्रयोग खास प्रकारकी विशेष कल्पनावाली वृत्तिके अर्थमें किया है।

दसवें सूत्रमें^१ निद्रावृत्तिकी व्याख्या आती है। जिस सूत्रमें 'प्रत्यय' शब्द विचारने योग्य है।

'प्रत्यय' शब्द नीचे पादटिप्पणीमें^२ सूचित सूत्रोंमें पाया जाता है। आम तौर पर शास्त्रोप ग्रन्थोंसे यह अपेक्षा रखी जाती है कि उनमें बार बार प्रयुक्त शब्द किसी अेक ही अर्थमें ग्रहण किया जाय। अपवाद-रूपमें प्रत्यय ही साफ तौरपर अेकाध जगह किसी दूसरे रुढ़ अर्थमें मुम्का प्रयोग भले ही हो। किन्तु जिस 'प्रत्यय' शब्दकी टीकाकारोंने सर्वत्र अेक ही अर्थमें घटानेका प्रयत्न किया दिखायी नहीं देता।

मैं समझता हूँ कि लगभग सभी जगहोंमें 'विषयजन्य संस्कार' के अर्थमें प्रत्यय शब्दको घटानेसे अिन सूत्रोंका अैसा सरल अर्थ हो जाता है, जो आसानीसे समझमें आ जाय। जिस पदार्थके लिये वृत्तिने प्रमाण, विपर्यय आदि रूप धारण किया हो वह विषय है; उस विषयका चित्तपर जो संस्कार पड़ता है वह उस वृत्तिका प्रत्यय है। पदार्थ अथवा विषय भले ही अेक हो, परन्तु उसके प्रत्यय अनेक हो सकते हैं। क्योंकि क्षण क्षणमें यह विषय चित्त पर संस्कार डाल सकता है। अैसा प्रत्येक संस्कार उस वृत्तिका जुदा जुदा प्रत्यय है।^३ जैसे हम अेक गाय देखते हैं। वह हमारी अिन्द्रियोंका विषय हुआ। अब जितनी बार यह गाय हम देखते हैं, अुतनी ही बार जिस देखनेकी क्रियासे हमारे चित्तपर संस्कार

१. अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा ॥ १-१० ॥ (अभावरूपी विषयका आलम्बन करके रहनेवाली वृत्ति निद्रा है।)

२. १-१०; १-१८; १-१९; २-२०; ३-२; ३-१२; ३-१९; ३-३४; ४-२७।

३. 'प्रत्यय' शब्दकी व्युत्पत्तिके अनुसार ही यह अर्थ होता है। व्याकरणमें अैसे विभक्तिके प्रत्यय संज्ञाके साथ आते हैं, अुसी तरह वृत्तिके साथ ही जानेवाले ये विषयके प्रत्यय हैं।

उठते ही रहेंगे। ये संस्कार कभी अेक ही तरहके होंगे, कभी भिन्न-भिन्न प्रकारके भी। अिनमें हर समय विषय तो अेक ही है, परन्तु प्रत्येक संस्कारके समय वह चित्तकी वृत्तिके साथ बार बार जुड़ता है। अैसे प्रत्येक समय विषयके साथ चित्तका जो सम्पर्क होता है, अुसीका नाम प्रत्यय है।

अिस तरह अभावका (कुछ है ही नहीं अथवा कुछ निश्चय नहीं है अैसे संस्कारका) आलम्बने करनेसे वृत्ति निद्रारूप होती है अथवा वृत्तिमें निद्राका निश्चय होता है।

अिस वाक्य पर टीका करते हुअे पंडित श्री सुखलालजी लिखते हैं — “(निद्राकी) यह (आपकी) व्याख्या मुझे गलत मालूम होती है। क्योंकि जो वृत्ति ‘कुछ है हो नहीं’ अैसे अभावकी प्रत्यय बनाती है, वह भी जाग्रत वृत्ति ही हुअी। जाग्रतवृत्ति अुसीको कहते हैं, जिसमें सत्त्वा या झूठा, भाव या अभाव रूप कीअी पदार्थ भासित हो। सचमुच तो निद्रावृत्ति अुस समय अुदय होती है, जब वह यह कुछ भी नहीं जानती कि कुछ है या नहीं। वल्कि अुस समय ज्ञानात्मक सब वृत्तियाँ लय पा जाती हैं। आपकी व्याख्याके अनुसार तो निद्रा भी अेक ज्ञानात्मक वृत्ति ही हुअी, फिर भले ही अुसमें अन्यताका भान क्यों न हो”

अिसका खुलासा —

१. सांख्यकारिका ३३ याद रखने योग्य है : अुसमें कहा है कि “बाह्येन्द्रियोंका व्यापार वर्तमानकालमें ही है; अन्तःकरणका व्यापार तीनों कालमें चलता है।”^१ मतलब कि बुद्धिकी वृत्ति (निश्चय) का प्रत्ययके साथ ही अुठना आवश्यक नहीं है; वह प्रत्ययके बाद भी अुठ सकती है। अिस क्षणमें निश्चय होता है, अुसी समय कह सकते हैं कि वृत्ति अुठी। अुस समय बाहरसे विषयोंका संस्कार पड़ना जरूरी नहीं है। जो संस्कार पड़ चुका है, अुसकी स्मृतिसे भी निश्चय हो सकता है। स्मृतिसे वह संस्कार जाग्रत होता है — यही प्रत्यय है। अिस प्रत्ययका आलम्बन लेकर निश्चय होता है। यदि यह कहें कि निद्राका निश्चय पीछेसे होता है, तो भी अिससे पूर्वोक्त व्याख्याकी बाधा नहीं पहुँचती। परन्तु अित्तके लिअे दूसरा भी खुलासा है।

२. निद्रावस्था व निद्रावृत्ति अिन दोका भेद समझ लेना चाहिये। हम कहते तो हैं कि नींदमें हमें अैसा कीअी भान नहीं होता कि मैं हूँ या नहीं, प्राज्ञता (प्रकृष्टेण अज्ञता — घोर अज्ञान) होती है। परन्तु अुस समय प्राज्ञता होती है, अिसका निश्चय हमने किस बात परसे किया? हमें अुस दशका स्मरण रहता है, अिस परसे अुस प्राज्ञ दशका देखनेवाला कीअी जाग्रत या अैसा ज्ञान पड़ता है। वह

^१ साम्प्रतकालं बाह्यं त्रिकालमाभ्यंतरं करणम् ॥

चित्तकी जिस प्राशदशाको — निद्राको — निश्चित रूपसे जानता है। हाँ, यह ठीक है कि वैसा अनुमान बादको आनेवाली जाग्रतिमें होता है। परन्तु यह कोभी निद्रा-ज्ञानकी ही विशेषता नहीं है। ज्ञानमात्र अनुभव-समयकी छीनता (सारूप्य) के चले जानेके बाद उसके स्मरणसे उत्पन्न होता है। जिस समय किसी प्रत्ययमें हमारी तन्मयता हो जाती है, उस समय उस विषयका हमें क्या ज्ञान हुआ, यह हम नहीं जान सकते। तन्मयताके चले जानेके बाद उस अनुभवका स्मरण करनेसे उस विषयमें हम निश्चय करते हैं। तन्मयता यदि क्षणिक हो, तो निश्चय तुरन्त हो जाता है; अधिक समय तक रहे तो निश्चय देरसे होता है। जिस प्रकार होनेवाला निश्चय यदि अधिक समय तक टिके अथवा बार-बार हो, तो वह प्रमाण कोटिका हो जाता है। बदल जाय या चला जाय, तो वह विकल्प या विपर्यय-कोटिका होगा। जिस तरह अभाव-प्रत्यय-सम्बन्धी तन्मयताके मिटनेके बाद हम यह निश्चय करते हैं कि उस समय अभाव-प्रत्यय — निद्रा — प्राशदशा थी।

जाग्रतिमें भी बुद्धिमें किसी विषयके रहे अज्ञानका मान भी भेक प्रकारकी निद्रावृत्ति ही है, वैसा अपर (पृष्ठ ३४९, टिप्पणी १ में) बताया गया है। यह प्राशदशा नहीं, बल्कि अशदशा है। सच पूछो तो अज्ञान जैसी वस्तु स्वतंत्र रूपसे कुछ है ही नहीं। जिस विषयके संयोगसे प्रत्यय 'उत्पन्न होता है, उस विषयके सम्बन्धमें 'निश्चयका अभाव है, 'वैसे ज्ञानको' विषय-सम्बन्धी निश्चय करनेकी श्रुत्युक्तताके कारण हम अज्ञान कहते हैं। अज्ञान विषयके बारेमें है, प्रत्ययके बारेमें नहीं।^१

१. महाराष्ट्रीय योगी कवि मुकुन्दराज लिखते हैं :

न कळें जैसें जाणवळें । तें न कळण्यासि नाहीं कळें ! ॥ ६-४ ॥

'नहीं समझमें आया' वैसा जो समझा, सो 'अज्ञान'की समझमें तो नहीं आया !

आपुलिया जाणिवा । धरिशी नेणिव भावा ।

या कारणें तो गोंवा । पडे जयाचा तयासि ॥ ६-५ ॥

'अपने जानपन (ज्ञानत्व) को ही तू अज्ञानता मान लेता है; जिससे तुझे अपने आपकी ही गड़बड़ पैदा हो जाती है।'

नेणिवेच्या नेणिवभावा । तूचि जाणसी स्वयमेवा ! ७-२ ॥

अज्ञानके अज्ञानपनको तू ही स्वयमेव जानता है।

आपण आपणासि नेणें । ऐसे आपण चि जाणें ।

जाणपण हैं नुमजणें । तें चि पै तें ॥ ११-१ ॥

खुद अपनेको नहीं जानता — यह खुद ही जानता है। जिस तरह (विषयके बारेमें अज्ञान) और उस अज्ञानका ज्ञान भिन्न दोका भेद ध्यानमें नहीं आता, यही

यदि हम यह याद रखें कि निश्चयमात्रका तन्मयता मिटनेके बाद स्मृतिसे सुदृग्भव होता है, और स्मृति दूसरी सब वृत्तियोंके पीछे रही हुयी भूमिका — पार्श्वभूमि — जैसी है, तो यह बात समझमें आ जायगी कि निद्रावस्था — नींद अथवा किसी विषयका निश्चय करनेके बारेमें दुविधायुक्त स्थिति — कोभी वृत्ति नहीं; बल्कि स्मृतिकी भेक स्थिति है। नींद सुसकी तोत्रता है। जिस तोत्र स्थितिमें जगत्को भूलनेका प्रयत्न है।^१ यह स्थिति कैसी है, जिसका निश्चय ही निद्रावृत्ति है। यह दूसरी वृत्तियोंसे पृथक् जिसलिखे पढ़ जाती है कि जिसमें अभाव — विषयोंका भूलावा — प्रत्यय है; दूसरी वृत्तियोंमें कोभी भावरूप विषय प्रत्यय होता है।

जाग्रत अवस्थामें, मूर्च्छामें तथा नींदमें सर्वत्र रहे अज्ञानका निश्चय — जिस वृत्तिके लिखे अधिक व्यापक अथवा स्पष्ट सूत्र हो तो जरूर अच्छा रहे। जिस वृत्तिकी निद्रा करनेके बजाय यदि कोभी दूसरा व्यापक अर्थवाला शब्द योजित किया जाय तो अच्छा हो। जैसे — मूढत्वप्रत्ययालम्बनमावरणम् — मूढताके प्रत्ययका अवलम्बन करके रहनेवाला निश्चय आवरणवृत्ति है। निद्रा जिसका भेक भेद है।

जिस तरह बुद्धिकी पाँच वृत्तियाँ — निश्चय हैं। जिन वृत्तियोंका निरोध करना योग है।

अब हमें यह देखना है कि निरोध क्या है और वह कैसे होता है ? यह खोज हमें योगके भेद बतानेवाले सूत्रोंमेंसे करनी पड़ेगी।

अज्ञान (भ्रम) है। — परमामृतसे स्फुट सुद्वरण। ('परमामृतका' विषय विषय-सम्बन्धी अज्ञानसे नहीं, बल्कि स्वरूप-सम्बन्धी अज्ञानसे सम्बन्ध रखता है। परन्तु दोनोंमें भेक ही विचारधारा लागू पड़ती है।)

१. बहुत प्रयत्न करने पर भी जब नींद नहीं आती हो, कोभी न कोभी स्मृति जाग्रत होकर नींदके यत्नकी निष्फल करती हो, तब क्या हम जगत्को भूलनेका प्रयत्न नहीं करते ? यह अभावप्रत्ययका आलम्बन लेनेका ही प्रयत्न है। यकान आदिसे यह स्थिति अपने-आप भी आ सकती है और जो अभ्यास द्वारा जिस कलाको हस्तगत कर सकें, वे भिच्छा-पूर्वक भी उसे ला सकते हैं।

सम्प्रज्ञात योग

१७वें और १८ वें सूत्रमें योगके दो भेद किये गये हैं —

सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात ।^१

सम्प्रज्ञातका अर्थ है 'अच्छी तरह जाना हुआ' । सीधी-सादी भाषामें कहें, तो सम्प्रज्ञानका अर्थ है स्पष्ट भान ।

सम्प्रज्ञान जिसका अर्थ यह हुआ कि दूसरे योगमें संप्रज्ञान — स्पष्ट भान — नहीं है, केवल संस्कार शेष है ।

वितर्क, विचार, आनंद और अस्मिताका क्रमशः निरोध करनेसे सम्प्रज्ञात योग होता है, ऐसा १७ वें सूत्रका शब्दार्थ होता है ।^२

परन्तु यह तो सूत्रका शब्द-स्पर्श हुआ । यह विचारना तो बाकी ही रहता है कि जिसका आशय क्या है ? अंक उदाहरणसे जिसे समझानेका यत्न करता हूँ ।

हमें यह निश्चय हुआ कि सामने जो प्राणी चरता है, वह 'गाय' है । यह प्रत्यक्ष प्रमाणकी वृत्ति है । विचार करनेसे

उदाहरण मालूम होगा कि जब कोआि ऐसी वृत्ति अउठती है, तब हमारे चित्तमें चलनेवाले व्यापारके अंक पर अंक ऐसे चार स्तर होते हैं । अिन चारों स्तरोंको हम प्रयत्नसे साफतौर पर मालूम कर सकते हैं ।

१. चित्तर्कविचारानन्दास्मितानुगमात् सम्प्रज्ञातः [वितर्क, विचार, आनन्द और अस्मिताके (निरोधके) पीछे जो आता है, वह सम्प्रज्ञात ।] विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः । (विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वक संस्कारशेष अन्य है ।) जिस अन्यकी टीकाकारोंने असम्प्रज्ञात नाम दिया है, पतंजलिने नहीं । चित्तना ध्यानमें रखना ठीक रहेगा । जिस दूसरेका कुछ नाम तो होना ही चाहिये, जिसलिअे मैंने इसीकी स्वीकार कर लिया है ।

२. क्या जिसमें तथा बौद्ध परिभाषामें — जिसमें आनन्द और अस्मिताकी जगह अनुक्रमसे प्रीति व सुख शब्दोंका प्रयोग किया गया है — इसके सिवाय कुछ फर्क है ? देखिये श्री धर्मानन्द कोसंवी लिखित 'बुद्ध, धर्म आणी संघ' — परिशिष्ट ।

सम्प्रज्ञात योग

पहले स्तरमें जिस व्यापारसे अपजता वितर्क ज्ञान रहता है। जिस वितर्क शब्दका अर्थ ४२ वें सूत्रमें मिल सकता है। गाय अक पद अथवा शब्द है। 'गाय' शब्दके ज्ञानसे उसका शब्द-स्पर्श या पद-ज्ञान हुआ। 'गाय' के माने 'धेनु' कहें, तो कहना होगा कि यह पदपर्याय या शब्दपर्यायका ज्ञान हुआ। परन्तु 'गाय' शब्दसे जो प्राणी जाना जाता है, वह जिस पदसे जाना जानेवाला अर्थ — पदार्थ — है। जिस प्राणीका ज्ञान पदार्थ-ज्ञान है। यह हो सकता है कि पदज्ञान तो हो, किन्तु पदपर्यायका ज्ञान न हो; और दोनों हों फिर भी पदार्थज्ञान न हो; जिसके विपरीत पदार्थज्ञान तो हो, किन्तु पदज्ञान या पदपर्याय-ज्ञान न हो। अतः पदज्ञान (गाय) व पदार्थज्ञान (गाय नामक प्राणीकी जानकारी) यह तर्क है। गाय शब्दमें अथवा गाय पदार्थमें देखनेवालेके संस्कारानुसार आरोपित विशेष अर्थ — जैसे मातापनका — विकल्प है। विकल्पयुक्त तर्क वितर्क (विशेष तर्क) है।

'सामने चरनेवाला प्राणी गाय है', जिस निश्चयके पहले स्तरमें 'गाय' शब्द, 'गाय' प्राणी, और गायके विषयमें आरोपित धर्मोंका सम्प्रज्ञान है। यह वितर्क सम्प्रज्ञान है।

परन्तु, आम तौर पर, बुद्धिका व्यापार अतना ही निश्चय करके नहीं रह जाता। यह गाय किसकी है, कैसी है, कहाँ है, क्या करती है, आदि निश्चय भी अपजता विचार है। 'यह गाय है', यह सम्प्रज्ञान सामान्य है। जिसकी है, कैसी है, क्या करती है, आदि निश्चयोंसे युक्त सम्प्रज्ञान अनुपगामी (associated) है। जिस प्रकारके वितर्कानुगामी सम्प्रज्ञानका नाम विचार है।

१. तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णा सवितर्का समापत्तिः — शब्दज्ञान, शब्दार्थ (=पदार्थ) ज्ञान और विकल्पसे मिश्रित सवितर्क समापत्ति है।

चित्तपर जब किसी भी प्रकारका आघात होता है, तो आनन्द और शोककी स्थिति भी उत्पन्न होती है। असावधानताके कारण भले ही हमें इस स्थितिके प्रकारोंको क्षण-क्षणमें पहचाननेका भान न रहे, परन्तु यदि जागरूक रहकर उसकी जाँच करें, तो खयालमें आये बिना न रहेगा कि ऐसी कोभी न कोभी अवस्थाका सम्प्रज्ञान हरएक निश्चयके साथ अवश्य सम्मिलित रहता है। यह अवस्था (शोकरूप) क्लिष्ट या (आनन्दरूप) अक्लिष्ट किसी भी प्रकारकी हो सकती है; परन्तु अपेक्षा यह होनेसे कि योगाभ्यासी तो उसी पदार्थको पसन्द करेगा जो अक्लिष्ट वृत्ति उपजावेगा, उसका तीसरा सम्प्रज्ञान आनन्द या प्रीतिका ही हो सकता है। अतएव तीसरे सम्प्रज्ञानका नाम — योगाभ्यासीके लिये — आनन्द है।

यह बात तो थोड़ा ही विचार करनेसे समझमें आनेवाली है। किन्तु अिन तीनों सम्प्रज्ञानोंके मूलमें एक चौथा अस्मिता सम्प्रज्ञान भी रहा है, यह बात अेकाअेक खयालमें नहीं आती। वह है अस्मिताका — 'मैं हूँ' जैसे स्पष्ट भानका — सम्प्रज्ञान। किसीके मनमें यह प्रश्न अुठेगा कि क्या 'मैं हूँ' इस भानके लिये बुद्धिका कोअी व्यापार आवश्यक है? वह तो है ही। परन्तु हकीकत यह नहीं है। जो ऐसा प्रतीत होता है कि वह तो हमेशा है ही, उसका कारण यह है कि यह बात हमारे खयालमें ही कभी नहीं आती कि चित्तका प्रवाह कहीं कभी रुकता है। चित्तका व्यापार किसी न किसी प्रत्ययका आलम्बन लेकर अविराम चलता ही रहनेवाला मालूम होता है और इसलिये अस्मिताका भान भी सदैव अुठता रहता है। परन्तु जरा गहरा विचार करनेसे मालूम होगा कि यदि चित्तका व्यापार बन्द हो जाय, तो हमें अस्मिताका भी भान न हो।

अस बातका विचार अेक दूसरी तरहसे भी किया जा सकता है। क्या हमें अपने शरीरके प्रत्येक अवयवका भान सदैव रहता है? जो अवयव नीरोगी होता है, उसका भान हमें अकसर नहीं रहता है। परन्तु जब किसी कारणसे उसकी ओर ध्यान जाता है, अर्थात् उसमें

सम्प्रज्ञात या...

अव्यवस्था या दूसरी व्यवस्था पैदा हो, तभी उसके अस्तित्वका भान हमें होता है। और जब तक वह असामान्य व्यवस्था रहती है, तब तक उसका भान हमें रहा करता है, क्योंकि प्रतिक्षण चित्तपर उसके प्रत्यय आठते रहते हैं।

अिसी तरह हमें अपनी अस्मिताका भान भी तभी होता है, जब चित्तका व्यापार जारी रहता है। हमारे चित्तमें जो कुछ वृत्तियाँ या सम्प्रज्ञान आठते हैं, उनमें चाहे कितनी ही विविधता हो, भ्रम या सत्यांश हो, या क्षिप्रक्षिप्रता हो, उन सबमें एक सम्प्रज्ञान दूसरे तीन सम्प्रज्ञानोंके बाद सामान्य स्तरकी तरह आठता ही है — और वह है 'मैं हूँ', अिस भानका। विषयोंके आघात जुदा-जुदा संस्कारोंके कारण भले ही विविध वृत्तियाँ उपजायें और विषयोंके बारेमें जुदी-जुदी कल्पनायें करावें; यदि उन सब कल्पनाओंको अपरके स्तरकी तरह अलग कर डालें, तो भी वे आघात एक वस्तुका निश्चय कराये बिना नहीं रहते, और वह है 'मैं हूँ', अिस भानका।

अिसी तरह चित्तके हरएक पूर्ण व्यापारके साथ वितर्क, विचार, आनन्द अथवा प्रीति (या शोक अथवा द्वेष) और अस्मिताके सम्प्रज्ञान आठते हैं। अिनका क्रमशः निरोध ही सम्प्रज्ञात-योगका विषय है। यह भी आुदाहरण द्वारा अधिक स्पष्ट होगा।

कल्पना कीजिये कि कोअी साधक रामकी मूर्तिका^x आलम्बन लेकर योगाभ्यास करता है। ध्यानमें तन्मयता होनेके बाद उसे चित्तके प्रत्येक व्यापारके साथ मूर्ति विषयक वितर्क, तत्सम्बन्धी कोअी आनुयंगिक विचार, आनन्दावस्था और अस्मिताके सम्प्रज्ञान आठते रहते हैं। चारों सम्प्रज्ञानोंको पृथक् करके देखनेकी शक्ति अभी उसे नहीं आयी है। अतः वह चारोंको एक ही रूपमें ग्रहण करता है। अस्मिताके भानकी हस्तीकी तरफ उसका खयाल

^x मूर्ति नेत्रेन्द्रियका विषय है, परन्तु दूसरी शानेन्द्रियोंके विषयके साथ भी यही क्रम लागू पड़ता है। जैसे — मंत्रजप। आम तौरपर जप और मूर्तिका आलम्बन एक साथ लेनेका तरीका है। और यह एक-दूसरेकी सहायताके लिये है।

तक नहीं जाता। आनन्दको जानता हो, तो भी पृथक् रूपसे नहीं। शब्दोंमें प्रकट करना हो तो 'यह मनमोहन मर्यादापुरुषोत्तम घनश्याम मूर्ति राम खड़े हैं' ऐसा यह भान है। जिसमें 'मनमोहन' शब्द उसके चित्तकी आनन्दावस्था प्रकट करता है। 'मर्यादापुरुषोत्तम' राम सम्बन्धी उसका अभिप्राय बताता है। 'घनश्याम' मूर्तिके बारेमें वितर्क, 'राम' संज्ञा, और 'खड़े हैं' यह शब्द अपनी भिन्न अस्मिताके भानकी हस्तीको प्रकट करता है।

परन्तु ऊपर लिखे अनुसार अभ्यास दृढ़ होने पर उसे पहले

वितर्कका निरोध करना होता है; अर्थात् अब वह
वितर्क-निरोध मूर्तिकी बाह्य आकृति (मेघश्यामत्व) या उसमें आरोपित
 धर्मोंका स्मरण रखने या करनेका प्रयत्न नहीं करता*।

बल्कि रामकी मूर्तिके साथ जो आनुपंगिक विचार आते थे, उनमेंसे किसी एक ही विचार पर चित्तको एकाम्र रखता है। जैसे कि रामके साथ उनकी धर्मनिष्ठाका ही विचार पैदा होता हो, तो वह रामकी साकार मूर्तिसे निकलकर धर्मनिष्ठाके विचार पर ध्यानस्थ होनेका प्रयत्न करता है। यह उसके अभ्यासका दूसरा कदम है। इस अभ्यासमें आकृतिका और आकृतिसे उत्पन्न विकल्पोंका भान धीरे-धीरे क्षीण होता जाता है, और धर्मनिष्ठाके विचारके साथ ही उसकी तन्मयता हो रहती है। इस तरह वितर्कके निरोधमेंसे विचार-समाधि फलित होती है। वितर्क जब विलकुल क्षीण हो जाता है, तब तत्संबन्धी सम्प्रज्ञात योग सिद्ध हो जाता है। भाषामें यह भान 'यह कल्याणरूप धर्मावतार' अिन शब्दोंमें ही वर्णन किया जा सकता है।

अब, वृत्तिका बल तीन ही संप्रज्ञानों पर रुक जानेके कारण ये तीन ही संप्रज्ञान विशेष पुष्ट होते हैं। जिसमें आनन्द या प्रीतिका अनुभव अधिक जोरसे होता है और अस्मिता भी थोड़ी-बहुत व्यक्त होती है।

* अिन दोनोंके बीचमें एक और कदम है। उसकी चर्चा समाप्तिके विचारमें की जायगी।

सम्प्रज्ञात योग

फिर साधकके लिये दूसरा प्रयत्न है अतः विचारोंका भी निरोध करना। वितर्क व विचारसे जो आनन्द या प्रीति-
विचार-निरोध उमड़ती है, उसके स्वरूपको जाँचना और उसके
ध्यानमें स्थिर होना और पिछले दो संप्रज्ञानोंकी ओर

ध्यान न देना उसका तीसरा अभ्यास है। इस तरह विचारके
निरोधमेंसे आनन्द-समाधि फलित होती है। यहाँसे उसका वास्तविक
स्वचित्त परीक्षण शुरू होता है। वितर्क व विचारमें उसके ध्यानका बीज
बाहर था। यहाँ उसका बीज अपने अन्दर ही है। इस अभ्यासमें
आनन्द या प्रीति अधिक स्पष्ट होती है, और अस्मिताका संप्रज्ञान अधिक
स्पष्ट होता है। यदि अस्मिताके प्रति जिससे पहले ही उसका ध्यान न
गया हो, तो अब कभी न कभी खिंचता है। भाषा में आनन्द-समाधिमें
“मैं आनन्द या प्रेमरूप हूँ”, तथा सानन्दता — आनन्द-संप्रज्ञानमें
“आनन्द — आनन्द है” ऐसा जिस भानका स्वरूप होता है।

अतः अब इसका तीसरा प्रयत्न आनन्द (या प्रीति) का भी
निरोध करके केवल अस्मिताके भानको जाँचनेका
होता है। * दूसरे पादके छठे सूत्रमें अस्मिताकी
व्याख्या इस प्रकार की है — बुद्दर्शनशक्त्यो-

देहात्मतेवास्मिता ॥ दृग् अथवा चित्तशक्ति (पुरुष) और दर्शन-
शक्ति अथवा चित्त दोनोंकी याद दिलाना जरूरी है। योगाभ्यासी अपना
अब यहाँ एक बातकी याद दिलाता है। योगाभ्यासी अपना
अभ्यास किसी एक स्थानमें अपने चित्तकी धारणा करके करता है।
जितने ही स्थानमें वह अपने चित्तको बाँध रखता है * और जिस प्रत्ययका
उसने आलम्बन लिया हो, उसको वहीं जाँचता है। अतः यह समझना
चाहिये कि उसकी धारणाके स्थान पर ही चित्त बैठा रहा है। तीन
संप्रज्ञानोंके निरोधके बाद उसे अस्मिताका भान जिस धारणाके स्थान पर
ही होता है। यह उसका चौथा अभ्यास है। इस तरह आनन्दके

* वेदान्ती जिसे निर्गुणका ध्यान कहते हैं उसका प्रवेश यहाँसे होता है,
ऐसा मैं समझता हूँ।
* देशबन्धवित्तस्य धारणा ॥ ३-१ ॥

निरोधमेंसे अस्मिता-समाधि फलित होती है। अतः वह यही समझता है कि मैं अपनी धारणाके स्थानक पर ही हूँ। यदि धारणा हृदयमें की हो तो वह समझता है कि हृदयमें मेरा (चैतन्यका) वास है, और यदि किसी दूसरी जगह धारणा हो तो वहाँ समझता है। वास्तवमें यह नहीं कहा जा सकता कि चैतन्यशक्ति किसी एक ही स्थानमें है; परन्तु चूँकि वह चित्त और चैतन्यको अभेदरूपसे देखता है, अतः यह समझता है कि चैतन्यका वास विशेषतः धारणाके स्थान पर ही है। यही है दृग् और दर्शनशक्तियोंकी एकात्मताका भास। “मैं शान्त स्वरूप हूँ अथवा सुखरूप हूँ” अितना ही उसका वर्णन हो सकता है। अिसीका नाम अस्मितामें समाधि है। अिससे आगे अस्मिताके सम्प्रज्ञानमें “शान्ति है, सुख है” यह भास होता है।

अुसके बादका चौथा प्रयत्न है अस्मिताके निरोधका। जहाँतक मैं समझता हूँ, यही चित्तको शुष्मत्त करनेका अभ्यास अस्मिता-निरोध है। ‘मैं हूँ’ अिस सम्प्रज्ञानको भी क्षीण करके चित्तकी कोअी वृत्ति (किसी भी प्रकारके निश्चयका भास) न हो, ऐसी स्थितिमें रहनेका यह प्रयत्न है। अस्मिता-समाधि और अस्मिता-निरोधके बीचका भेद अितना सूक्ष्म है कि अिन दोमें गड़बड़ी पैदा हो जाती है। जैसे निद्रामें चित्तका व्यापार बन्द नहीं होता, परन्तु अभाव-प्रत्ययके कारण ऐसा प्रतीत होता है कि अुस समय अस्मिताका स्पष्ट भास नहीं होता (वस्तुतः तो कुछ न कुछ है), अुसी तरह अस्मिता-समाधिमें चित्तका व्यापार बन्द नहीं है, परन्तु प्रत्ययाभावके कारण अस्मिताका सम्प्रज्ञान भी नहीं अुठता। निद्रामें अभावका प्रत्यय है, तो अस्मिता-समाधिमें प्रत्ययका अभाव है। पहली विवशता-जात स्थिति है, दूसरी प्रयत्नपूर्वक स्वाधीनतासे प्राप्त स्थिति है। फिर भी बाह्य दृष्टिसे दोनों एक-जैसी लगती हैं। मीठी नींदमें जैसे सुख है, वैसे ही यह स्थिति प्रयत्नपूर्वक प्राप्त होनेके कारण और चित्त तथा ज्ञानेन्द्रियोंको विशेष विश्राम और तनावका अभाव होनेके कारण अिसमें अुसे निद्रासे बहुत अधिक सुख प्रतीत हो, तो यह समझमें आने जैसी बात है। अिस स्थितिको प्राप्त करनेका प्रयत्न सफल होनेसे बादको अत्यन्त आनन्दका अनुभव होना भी स्वाभाविक है। अिसे शून्याकार

असम्प्रज्ञात योग

शक्ति अथवा शून्यका अनुभव कई तो चलेगा। मेरी रायमें बहुतसे वेदाती योगी इसीको निर्विकल्प समाधि कहते हैं।

लेकिन पूर्वोक्त निरूपणसे यह ध्यानमें आवेगा कि अस्मिताके निरोधकी भूमिका तक पहुँचनेके पहले अस्मितामें समाधि तकके सब अम्मासोंमें चित्तके एक अंशमें निरोध है, तो दूसरे अंशमें समाधि है। वितर्कके निरोधमेंसे विचार-समाधि, विचारके निरोधमेंसे आनन्द-समाधि, और आनन्दके निरोधमेंसे अस्मिता-समाधि फलित होती है। अस्मिताके निरोधके बाद समाधिकी अन्त आता है। इसकी विशेष स्पष्टता जब हम समाधिकी व्याख्याका विचार करेंगे तब होगी।

४

असम्प्रज्ञात योग

अब हम दूसरे योगका विचार करें।

यहाँ मुझे कबूल करना होगा कि टीकाकारोंके अर्थको मैं ठीक ठीक नहीं समझ सका। सम्भव है, इसका कारण मेरी संस्कृतमें विशेष गतिका न होना हो। जो अर्थ मैंने किया है वही यदि टीकाकारोंको अभीष्ट हो, तो मुझे कुछ नहीं कहना। योगके जिस भागके विषयमें मेरा अपना जो प्रवेश है, उससे ही मैं दर्शाता हूँ।

हमने अब तक यह देखा कि अस्मिताके निरोधको छोड़कर दूसरी सब स्थितियोंमें किसी न किसी प्रत्ययका आलम्बन लेकर ही चित्तका व्यापार चलता है। यदि एक ही प्रकारका प्रत्यय बार बार, अनेकके बाद दूसरा, अठता रहे तो वह अेकाग्रता होती है; नवीन नवीन प्रत्यय होते रहें, तो उसे सर्वार्थता कहते हैं। यदि दूसरे प्रकारके प्रत्यय पर चित्त दीड़ जाता है, तो वह पिछले प्रत्ययसे अठे किन्हीं आनुपंगिक विचारोंके द्वारा ही। जिस प्रकार सतत चलते रहनेसे चित्तको नदीके प्रवाहकी उपमा दी जाती है और यह माना जाता है कि उसमें रुकावट या भंग कभी नहीं होता।

परन्तु चाहे सर्वार्थता हो या ओकाग्रता, सच पूछो तो जब चित्त एक प्रत्ययसे दूसरे खुसी जातिके या भिन्न जातिके प्रत्यय पर जाता है, तब उस प्रवाहमें क्षणिक भंग जरूर होता है। इस क्षणमें चित्त एक प्रत्यय परसे खुटा है, पर अभी उसने दूसरेको पकड़ा नहीं है। शानेश्वरने अपनी रसमयी वाणीमें चित्तकी इस स्थितिका अनेक उपमाओं द्वारा वर्णन किया है।

खुटिला तरंग वैसे।

पुढ़ें आन ही नुमसे।

ऐसा ठायी जैसैं।

पाणी होय ॥

कां नींद सरोनि गेली।

जागृति नाहीं चेचिली।

तेन्हां होय आपुली।

जैसी स्थिति ॥

ना ना येका ठाअुनि अुठी।

अन्यत्र नव्हे पैठी।

हे गमे तैशिया दृष्टि।

दिठी सुतां ॥

कां मावळो सरला दिवो।

रात्रीचा न करी प्रसवो।

तेणें गगनें हा भावो।

वाखाणिला ॥

घेतला स्वासु बुडाला।

घापता नाहीं खुटिला।

तैसा दोहीसि सिवतला।

नव्हे जो अर्थ ॥

अुठी हुअी तरंग बैठ गभी

हो, परन्तु अभी दूसरी अुठ न

पाअी हो, उस क्षणमें पानीकी जो

स्थिति होती है;

अथवा, नींद पूरी हो चुकी है,

परन्तु अभी जागृति आयी नहीं है,

उस समय हमारी जैसी दशा होती है;

अथवा, एक स्थानसे दृष्टि हट

गभी हो, परन्तु दूसरी जगह न बैठी

हो, उस स्थितिका विचार करते हुअे

(यह योगभूमिका) समझमें आ जायगी;

अथवा, सूर्य अस्त हो गया हो,

परन्तु रातका प्रसव न हुआ हो,

उस समयका आकाश जिस भावोंको

प्रदर्शित करता है;

अथवा, लिया हुआ आश्वास

शान्त हो गया है, परन्तु अभी

अच्छवास शुरू नहीं हुआ, जिस

तरह दोनों तरफसे (प्रत्ययसे) अद्भुत

रहा जो पदार्थ;

असम्प्रज्ञात योग

की अवघाँची करणी ।
विषयाँची घेणी ।
करितां चि येकें क्षणीं ।
जे की आहे ॥

तथा सारिला ठावो ।
हा निकराचा आत्मभावो ।

(अमृतानुभव — ७, १८६-९२)

चित्तके अेक प्रत्ययको छोडकर दूसरेको ग्रहण करनेके बीचके विराम या सन्धिको बारबार खोजनेका अभ्यास असम्प्रज्ञातयोगका अभ्यास है। इस विरामकालीन स्थितिको न अनुभव कहा जा सकता है न ज्ञान; क्योंकि उस समय किसी प्रकारका अनुभव या ज्ञान नहीं होता है। इस स्थितिके चले जानेके बाद चित्त सिर्फ अितना ही स्मरण कर सकता है कि ऐसी अेक — समक्षिये खाली या प्रवाह-भंगकी — स्थिति गयी। इस स्मृतिके संस्कारको ही यदि अनुभव या ज्ञान कहना हो, तो भले कहें; पर सच पूछिये तो यह किसी अनुभवकी स्मृति नहीं है; बल्कि अेक ऐसा संस्कार-मात्र या स्थिरभाव है, जिसमें न अनुभव है, न ज्ञान और न अननुभव है, न अज्ञान ही।

अस्मिता-समाधि तथा निद्राकी तरह ही यह भी शून्यका अनुभव लगना सम्भव है। परन्तु शून्य यानी, दूसरे परिच्छेदमें निद्राका लक्षण जैचते हुये कहा उस तरह, अभावका प्रत्यय तथा प्रत्ययका अभाव समझें, तो प्रमाणादिक वृत्तियोंका प्रत्यय हो सकता है। क्योंकि अभावका प्रत्यय और प्रत्ययका अभाव दोनोंकी बुद्धि मझ सकती है। किन्तु इसमें तो चित्त चलनका भंग है। केवल चित् शक्ति ग्युक्त जैसी स्थित है।

* जिसके लिये दो तीन शुभमायें और भी दो जा सकती हैं : (१) घड़ीका लोलक अेक तरफ चढ़ चुका है, किन्तु अभी वापिस लौटनेकी शुरुआत नहीं हुयी है — इस स्थितिकी, अथवा (२) विद्युत् प्रवाह तेजोसे सव्यापसव्य (alternate) होते हों, अथवा (३) सूर्यको किरणें या पानीके फौवारे प्रवृत्त-निरुद्ध (intermittent) होते हों, उस समय जो स्थिति होता है उसकी।
+ यहाँ जिसकी आत्मभाव कहा है, उसे पतञ्जलिने द्रष्टाका स्वरूपमें अवस्थान (द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥ १-३ ॥) कहा है। शंकराचार्यने 'लघुवाक्य-वृत्ति' और 'सदाचार' में इस अभ्यासका वर्णन किया है।

अथवा, समस्त इन्द्रियोंके द्वारा अेक साथ विषयोंका ग्रहण करनेका प्रयत्न करते हुये जो कुछ स्थिति हो जाती है;*

उस तरहकी स्थिति असल आत्मभाव है ।+

‘परमामृत’ में जिस स्थितिमें तथा शून्यके बीच नीचे लिखे अनुसार भेद किया है —

जरी तें शून्य भाविजे
तरी कल्पूनि नांव ठेविजे
जे आपणा आपण बुझे
तें शून्य कैसे ?

जो सर्व शून्यातें जाणें ।
तया शून्य ऐसे कवण म्हणे ?
जे कांही नाहीं तेणे
आपणा केवि जाणिजे ? ॥

यया स्वरूपी नुरे दृश्य ।
दृश्यासि द्रष्टुत्व अदृश्य ।
जया चे तयासी च प्रकाश ।
स्वस्वरूप सदा ॥

सर्वहि निरसूनि जाणीव ।
भुरले सांडून नेणिव ।
तया ज्ञाना जाणावया भाव ।
न स्फुरे कांहीं ॥

म्हणोनि अभाव ऐसा भासे ।
परी शून्या म्हणावें कैसे ?
जे सर्वासि जाणोनि असे ।
शून्यासमेत ! ॥

(परमामृत—८, २-५)

परन्तु यह तो असंप्रज्ञातयोगका विवरण हुआ । अब यह देखना है कि जिस तरहका अर्थ सूत्रसे निकलता है या नहीं । सूत्र सूत्रार्थ यह है — विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः ॥ (विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वक संस्कारशेष दूसरा योग है ।)

* जैसे सूर्यको यदि किसी पदार्थको प्रकाशित करनेका न हो, तो उसका प्रकाश विना प्रकाश्यके ही रहेगा; प्रकाश्यके न होनेसे उसे प्रकाशिता नहीं कह सकते, पर सिर्फ प्रकाशवान ही कहेंगे; उसी तरह दृश्यके होनेसे दृक्शक्ति दृष्टा कहलाती है, नहीं तो केवल स्वयंप्रकाश दृक्शक्ति ही है ।

यद्यपि वह शून्य जैसा लगता है, फिर भी उसके (भावरूप) नामकी कल्पना की जानी चाहिये । क्योंकि जो खुद अपनेको जानता है, उसे शून्य कैसे कहा जा सकता है ?

जो सब शून्यको जानता है, उसको शून्य कौन कह सकता है ? (शून्यका अर्थ है ‘कुछ नहीं’) जो कुछ नहीं है, वह अपनेको किस तरह जानेगा ? (में शून्य रूप हूँ, यह किस तरह समझ सकेगा ?);

जिस स्वरूपमें दृश्य नहीं रहता, जिसलिसे दृश्यके प्रति दृष्टापन अदृश्य हो जाता है, और केवल अपना ही स्वरूप स्थित प्रकाश बाकी रहता है;*

सारे ज्ञातृत्वका त्याग करके और अज्ञानको भी फेंक कर जो बाकी रहता है, उस ज्ञानको जाननेके लिसे (चित्तमें) कोभी भाव स्फुरित नहीं हो सकता;

अतः वह अभावके जैसा लगता है, परन्तु जो शून्य सहित सबको जानता है, उसको शून्य कैसे कह सकते हैं ?

पहले समासका अर्थ जिस तरह बिठा सकते हैं — विरामके प्रत्ययका अभ्यास जिसके पहले है। परन्तु एक दृष्टिसे देखें, तो श्रुतिमें भाषा-शैथिल्य होता है। प्रत्ययके अर्थका जरा विस्तार करना पड़ता है; क्योंकि ऊपर बताये अनुसार यहाँ न तो वृत्ति है, न चित्तका चलन ही है, तो फिर यह कैसे कह सकते हैं कि श्रुतिका आलम्बन—प्रत्यय—है? विरामको प्रत्यय कहना प्रत्यय व वृत्तिके अर्थको मरोड़ने जैसा है। राजविद्या, राजयोग,* आदि समासोंकी तरह विराम अथवा प्रत्यययोः (विराम मानो दो प्रत्ययोंमें) जिस तरह समास घटाया जा सकता है या नहीं, तो मैं नहीं कह सकता। यदि जिस तरह क्लृप्ताका दोष किये बिना वैसा किया जा सकता हो, तो यह सूत्र ठोक बैठ जाता है, नहीं तो सूत्रार्थ लगानेके लिये क्लृप्ताका दोष मुझे स्वीकार करना पड़ेगा।

५

निरोधके कारण तथा समाधि

अब निरोध शब्दका अर्थ अधिक स्पष्ट हुआ होगा। जब निरोध-कारण-सम्बन्धी सूत्रोंका विचार करेंगे, तब वह और अधिक स्पष्ट हो जायगा।

पहले पादके १९ और २० वें सूत्रमें यह बताया गया है कि वृत्तिका निरोध किन कारणोंसे होता है। अिनमें

१९वाँ सूत्र १९वें^१ सूत्रकी व्याख्यायें जिस तरह टीकाकारोंने की हैं, वे मुझे बहुत ही कम सन्तोषजनक मालूम होती

हैं। तमाम व्याख्यायें मानो कल्पनाके विशाल क्षेत्रमें दौड़ कर लायी गयी हैं। और यदि अिन व्याख्याओंको मान लें, तो यह समझना मुश्किल होता है कि जिस सूत्रका मनुष्य-साधकसे क्या सम्बन्ध है। मैं जिसका जो अर्थ लगाता हूँ, वह मुझे बुद्धिगम्य और मनुष्योपयोगी मालूम होता है। किन्तु यह कौन कह सकता है कि पतंजलिको भी यही अर्थ अभीष्ट था? अतः मैं अपना अर्थ यहाँ बताकर स्वामोक्ष रहूँ, यही उचित है।

* राजा मानो विद्यार्थीमें, योगीमें आदि।

१. भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम्।

विदेहप्रकृतिलयानाम् — अर्थात् वेसुष अवस्थामें लवलीनोंको, जो भवप्रत्यय — अर्थात् अस्तित्वका जो संस्कार अथवा वृत्तिका आलम्बन रहता है, (असमें भी योग अर्थात् चित्तवृत्तिका निरोध है ।)¹

यह निरोध प्राकृतिक है; परन्तु यह सूत्र इस बातको जाननेमें सुपयोगी है कि निरोधमें दरअसल होता क्या है? इस अर्थकी योग्यायोग्यता और २० वें सूत्रके साथ असका मेल बैठता है या नहीं, असका विचार पाठकों पर ही छोड़ता हूँ ।

निरोधका दूसरा कारण सांवधान मनुष्योंके लिये २० वें² सूत्रके अनुसार श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि २० वाँ सूत्र और प्रज्ञापूर्वक (अनुष्ठान) है । इस सूत्रका शब्दार्थ स्पष्ट है । परन्तु यहाँ यह बात अच्छी तरह साफ हो जाती है कि समाधि और योग पतञ्जलिके अर्थमें एक ही नहीं हैं । समाधि पतञ्जलिका ध्येय नहीं है । समाधिका फल प्रज्ञाप्राप्ति है³ और भ्रष्टासे लेकर प्रज्ञा तक योगकी ओर ले जानेवाली वह पूँजी या साधन-सम्पत्ति है ।⁴

१. मूर्छा आदिसे जैसे वेसुष अवस्थामें लीन हो जाते हैं, उसी तरह श्वासोच्छ्वासको रोकनेके अभ्याससे भी हो सकते हैं । मतलब यह है कि चित्तका चलन श्वासके चलनके साथ ही होता है; अतः श्वासके रोकनेसे चित्तका निरोध हो जाता है ।

२. श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक अितरेषाम् ॥

३. देखिये सूत्र तज्जयात्प्रज्ञालोकः ॥ ३-५ ॥

४. जिस सिलसिलेमें 'बुद्धलीला' से नीचे दिया बुद्धरण ध्यानमें रखने योग्य है : "सिद्धार्थने ... विचार किया । मेरे आचार्यने श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा अिन पाँच मानसिक शक्तियोंका समस्व प्राप्त करनेका मुझसे कहा, यह तो ठीक ही है ; क्योंकि व्यवहारमें भी अिन शक्तियोंका साम्य होना अत्यंत जरूरी है । सिर्फ हमारी श्रद्धा ही बढ़ती चले और उसके साथ-साथ प्रज्ञाकी यदि वृद्धि न हो, तो हम किसी भी वस्तु पर विश्वास रखने लग जायेंगे । जिसने जो कुछ कहा, वही हमें सच लगेगा । उसके विरुद्ध, हमारी प्रज्ञा बढ़ती जाय और अस पर श्रद्धाका बन्धन न हो, तो वह झुंझखल बन जाती है । अिससे हमें गरूर पैदा होता है और हम दम्भके शिकार हो जाते हैं । पर प्रज्ञाके साथ जब श्रद्धाका योग हो जाता है, तब अिन दो मानसिक शक्तियोंका सुखकारक परिणाम निकलता है । अिसी तरह वीर्य (बुद्धसाह) बढ़ता जाय और असे समाधिका बन्धन न हो,

यहाँ भद्राका अर्थ है दृढ़ता, आत्मविश्वास और अम्यासमें विश्वास; वीर्यके मानी हैं अुत्साह; स्मृति अर्थात् जाग्रति, जिस कार्यका आरम्भ हमने किया है, उसके अलावा दूसरी बातकी स्मृति न अुठने देनेकी जागरूकता; समाधिका अर्थ विस्तारसे करेंगे; और प्रशका अर्थ है अनुभव (अथवा वेदना या संस्कार) का अवलोकन (अथवा निरीक्षण या ग्रहण) और अुसी कोटिके दूसरे अनुभवोंके स्मरणसे अुनकी तुलना करके देखनेकी शानशक्ति ।

समाधि

अब समाधिका ठीक-ठीक विचार किये बिना हम आगे नहीं बढ़ सकते । किन्तु इसके लिये हमें पहले समापत्तिका समापत्ति विचार कर लेना चाहिये, क्योंकि अिन दोनोंका निकट सम्बन्ध है । पहले पादके ४१से ४६ तकके सूत्रोंमें सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार और निर्विचार समापत्तिका वर्णन है । और यह बताया है कि निर्वितर्क तथा निर्विचार समापत्ति मिलकर सवीज समाधि होती है । मुख्य सूत्रोंका अर्थ नीचेके अनुसार होता है :

४१. जैसे शुद्ध काँचके नीचे कोअी रंग रख दिया जाय तो अैसा भास होता है, मानो खुद काँच ही रंगीन है, काँचकी शुद्ध पारदर्शकताके कारण अेक तरहसे काँचका स्वतन्त्र दर्शन ही चला जाता है, और दूसरी ओर नीचे रखे रंगका भी स्वतन्त्र दर्शन चला जाता

तो वह भुच्छ्रंखल बन जाता है । अतिशय अुत्साहसे वह क्या करता है, अुसका भान अुसे नहीं रहता । अिसी तरह, अकेली समाधि भी नुकसान करती है । समाधिकी शक्ति वढ़ जाय, तो आदमी आलसी बनता है, और वह कुछ भी लोकोपयोगी काम नहीं कर सकता । पर वीर्य और समाधि अिन दो शक्तियोंकी समता प्राप्त की जाय, तो परिणाम बहुत बढ़िया निकलेगा । स्मृतिका अुपयोग सर्वत्र ही करना चाहिये । राजाका मुख्य प्रधान जैसे दूसरे प्रधानोंके काम पर ध्यान न देखेख रखता है, वैसे ही स्मृतिकी श्रद्धा और प्रश तथा वीर्य और समाधिके कार्य पर देखेख रखना है ” । (पृ. १२६-२७, गुजराती तीसरी आवृत्ति परसे)

है, दोनों भिन्न-भिन्न वस्तुयें होने पर भी एक ही रूपसे ग्रहण होती हैं, — इसी तरह चित्त एक संस्कार-ग्राहक शुद्ध साधन है। जब इसकी निश्चयकारिणी वृत्ति क्षीण होती है, तब चित्त (प्रत्यय-ग्राहक), प्रत्ययग्रहणकी क्रिया (ज्ञानेन्द्रियों या संचारके द्वारा), और प्रत्यय तीनों अेकरूप ही मालूम पड़ते हैं। इस तरह तीनोंके तादात्म्यको समापत्ति (साथमें पढ़ना) कहते हैं।^१

४२. ऐसी समापत्ति जब विषयके नाम तथा विषय (पदार्थ)के ज्ञान तथा विकल्पसे युक्त होती है, तब उसे सवितर्क समापत्ति कहते हैं।^२

४३. जब विषयका नाम तथा पदार्थज्ञान और विकल्पका भान न हो, परन्तु स्मृतिके अत्यन्त शुद्ध होनेसे मानो स्वरूप भी शून्य हो गया हो, इस तरह चित्त केवल पदार्थमय ही बन गया हो, तब उसे निर्वितर्क समापत्ति कहते हैं।^३

निर्वितर्क समापत्ति और समाधिके लक्षण तुलना करने योग्य हैं।^४ निर्वितर्क समापत्ति एक समाधि ही है, उसमें प्रत्ययके साथ केवल चित्तकी तदाकारता ही है। पदार्थके नाम या विकल्पका भान नहीं है। चित्त केवल पदार्थको व्याप्त करके स्थिर हो रहा है। इसमें यह भान नहीं कि मैं दृष्टा हूँ। दर्शनकी क्रियाका भी भान नहीं है। दृश्य क्या है इस विषयमें कुछ निर्णय करनेका भी यत्न नहीं है। इस तरह यह क्षीणवृत्ति है। केवल पदार्थमय चित्त बन रहा है। इस स्थितिसे जबतक व्युत्थान न हो, तबतक ऐसा लग सकता है कि मैं स्वतः ही दृश्यरूप हूँ।^५ यह

१. क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहितृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थितदञ्जनता समापत्तिः ॥ १-४१ ॥

२. तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णा सवितर्का समापत्तिः ॥ १-४२ ॥
 इसके संबंधमें पहले ३२ प्रकरणमें विशेष स्पष्टीकरण हो चुका है।

३. स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवाऽर्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का ॥ १-४३ ॥

४. तद् (ध्यानम्) अेवाऽर्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ॥ ३-३ ॥

५. जैसे कि मैं ही राम हूँ, मैं ही कृष्ण हूँ, अित्यादि।

निरोधके कारण तथा समाधि

स्थिति यदि अम्यासपूर्वक व स्मृतिपूर्वक होती है, तो उसे समाधि कहते हैं। यदि रागद्वेषादिके जोरसे विवशतापूर्वक हो, तो चित्तभ्रम कहलाती है। चित्तमेंसे प्रत्ययेके हटे बिना, अर्थात् प्रत्ययेके साथकी तदाकारता हटे बिना, उसकी निर्वितर्कता चली जाय अर्थात् दृष्टा-दृश्य-दर्शनके भान सहित तदाकारता रहे, तो उसे सवितर्क समापत्ति कहते हैं।

विचार करनेसे मालूम होगा कि चित्त जब किसी प्रत्यय पर लगता है, तब वह निर्वितर्क भावसे ही लगता है। परन्तु साधारणतः चित्तभ्रम या बुद्धिपूर्वक अम्यासके बिना यह निर्वितर्क स्थिति अधिक समय तक नहीं टिक सकती। समनस्क पुरुषके लिये स्वरूप-शून्यता जैसी स्थिति अधिक समय तक नहीं रहती। टीकाकारोंका आम खयाल होता है कि सवितर्क स्थितिमेंसे निर्वितर्क स्थितिमें जाया जाता है। परन्तु वस्तुतः निर्वितर्कतामेंसे सवितर्कतामें जाया जाता है। निर्वितर्कताको रोकने पर भी प्रत्ययेके साथ तदाकारता — प्रत्ययकी अविस्मृति रखना — वितर्क सम्प्रज्ञान है। उसके बाद वितर्कका निरोध करके निर्विचार समापत्ति-रूप समाधिमें ही स्थिर रहना पहला सम्प्रज्ञात योग है, जिसका वर्णन पहले हो चुका है (पृ. ३६०)। इसके बाद सविचार समापत्ति — विचार सम्प्रज्ञान — में प्रवेश, फिर विचार-सम्प्रज्ञानका निरोध और आनन्द-समाधि; फिर आनन्द सम्प्रज्ञान — सानंदता — में प्रवेश और फिर आनन्दका निरोध और अस्मितामें समाधि, तथा अन्तमें अस्मिता सम्प्रज्ञान — सास्मिता; सास्मिताका निरोध। अस्मिताके निरोधसे जब सब वृत्तियोंका निरोध हो जाता है, तब वह निर्बीज समाधि कहलाती है।

असम्प्रज्ञात योगके लिये निर्बीज समाधि, व्युत्थान या निरोध कुछ भी कहना कठिन है। क्योंकि जिस स्थितिके योग्य चित्तको बनानेके लिये ऐसा कोअी भी प्रयत्न नहीं करना पड़ता; प्रयत्न ही अप्रयत्न-रूप हो जाता है। जो कुछ भी प्रयत्न किये हों, वे सब प्रज्ञाको सूक्ष्म करने तक ही उपयोगी हैं। असम्प्रज्ञात योगके लिये जिसका कोअी सीधा उपयोग नहीं है। क्योंकि, असम्प्रज्ञात योगकी स्थिति प्रतिक्षण स्वयम्भू होती जाती है। आवश्यक यही है कि प्रज्ञा अतनी सूक्ष्म हो जाय कि जिस स्थिति तक उसकी निगाह पहुँच सके।

यदि यह विवेचन ठीक हो तो तीसरे पादमें प्रयुक्त कुछ शब्दोंका अर्थ सामान्य प्रचलित अर्थसे भिन्न प्रकारसे घटाना होगा । जैसे —

‘व्युत्थान’ शब्द : तीसरे पादमें* यह बताया गया है कि निरोध कब होता है । आम धारणा यह है और भाष्यका अर्थ भी ऐसा समझा जाता है कि यदि समाधिमें भंग पड़े
 व्युत्थान या अस्मिन्से जागें, तो व्युत्थान होता है । अतः
 तरहसे यह सही है; परन्तु मेरी समझसे पतञ्जलिने
 इसका अर्थ अधिक मर्यादित किया है, अथवा समाधि-भंगके दो भेद
 करके प्रत्येकके लिये अलङ्कार शब्दकी योजना की है । इसका कारण
 यह है :

समाधि-भंग दो तरहसे हो सकता है : एक तो ध्येय-प्रत्ययके साथका सम्बन्ध टूटने विना सिर्फ स्वरूप-शून्य जैसी स्थितिमें भंग हो तब; दूसरे शब्दोंमें, सम्प्रज्ञानका तो प्रादुर्भाव हो, किन्तु अकाग्रता या समापत्तिका नाश न हो । यह परिणाम ‘व्युत्थान’ के द्वारा दर्शित किया गया है । परन्तु इससे आगे जाकर चित्त ध्येय-प्रत्ययसे चलित होकर किसी दूसरे प्रत्यय पर ही लग जाय, तो इस परिणामके लिये ‘सर्वार्थता’ शब्दका प्रयोग होता है ।*

सर्वार्थता और व्युत्थानके इस भेदको ठीक तौरसे समझ लेनेकी जरूरत है; नहीं तो ‘समाधि-परिणाम’ और ‘निरोध-परिणाम’ विषयक सूत्र केवल भेदहीन शब्दान्तर जैसे हो जायेंगे ।

* व्युत्थाननिरोधसंस्कारयोरभिभवप्रादुर्भावौ निरोधक्षणचित्तान्वयो निरोधपरिणामः ॥ ३-९ ॥ (व्युत्थान संस्कारका जब अभिभव और निरोध संस्कारका प्रादुर्भाव होता हो, तब निरोध-क्षणके साथका चित्तका जो सम्बन्ध है, वह निरोध-परिणाम है ।)

* सर्वार्थतैकाग्रतयोः क्षयोदयौ चित्तस्य समाधिपरिणामः ॥ ३-११ ॥

निरोधके कारण तथा समाधि

चित्त जब ध्येयका चिन्तन छोड़कर अन्य विषयोंका चिन्तन करने लगता है, तब सर्वार्थता होती है। जैसे-जैसे अन्य विषय आते जायें, वैसे-वैसे अन्हें प्रयत्नसे रोककर फिर ध्येय पर लगाना चाहिये। इस क्रियामें प्रतिक्षण सर्वार्थताका क्षय करने और अेकाग्रताको

सिद्ध करनेका प्रयत्न है। इस प्रयत्नका परिणाम समाधि है।

हृदय जैसे सिकुड़ता है व फूलता है, अथवा खास किस्मके दीपक जैसे झपकते हैं — अपने प्रकाशमें प्रतिक्षण न्यूनाधिकता दिखाते हैं, अथवा अंजन जैसे चलते वकत अेकके बाद अेक भ्रूमक् आवाज निकालता है, इसी तरह अैसी कल्पना कीजिये कि चैतन्य अेकके बाद अेक ज्ञानप्राप्ती किरण उत्पन्न करता है +। यह निश्चित नहीं है कि प्रत्येक किरण उत्पन्न होकर किस विषयपर व्याप्त होगी। यदि हर समय वह भिन्न-भिन्न विषयपर व्याप्त हो, तो वहाँ सर्वार्थता है। यदि हर बार अेक ही अर्थ पर चिपकी रहे तो अेकाग्रता है। यदि यह सर्वार्थता परिपूर्ण हो जाय अर्थात् प्रकाशदाता चैतन्यकी पृथक्ताके भानसे शून्य हो, तो उसे 'वृत्तिसारूप्य' कहा है; यदि अेकाग्रता किसी तरहकी हो तो वह समाधि है।

परन्तु यदि सर्वार्थता या अेकाग्रता प्रत्यय पर परिपूर्ण व्याप्त न हो, बल्कि अैसे भानसे युक्त हो कि प्रत्यय और मैं अलग हूँ, (जिसके कारण प्रत्ययके प्रति निश्चयात्मक — वृत्तियुक्त — हो) तभी मैं उसे व्युत्थान कहूँगा।

अिस अर्थमें व्युत्थान (यानी विशेषरूपसे अुत्थान) अेक अच्छी तरह जाग्रत अवस्था है। अिसमें साधक अपने चित्तमेंसे जो स्फुरण अुठता + चैतन्यसे ज्ञान-किरण चलती या अुठती है यह कल्पना सांख्य अथवा योग मतके अनुकूल नहीं है, अितना ध्यानमें रखना चाहिये। अिन मतोंके अनुसार चैतन्य निर्व्यापार है। अतः अुसमेंसे ज्ञान-किरणें कैसे निकलेंगी? जो कुछ व्यापार है, वह तो सब चित्तका ही है। खैर, चाहे जिसकी किरणें कहिये, मतलब यह है कि जब वह निश्चयात्मक स्वरूप लेती है, तब 'वृत्ति' कहलाती है। मैं क्यों चैतन्यकी ज्ञान-किरण कहता हूँ, यह सांख्यमत-सम्बन्धी समालोचनात्मक प्रकरण (१४ वें)में बता चुका हूँ। चैतन्यमेंसे अुपजनेवाली जो ज्ञान या शक्तिरूप किरण है, वही सचित्त प्राणियोंमें चित्त है।

है, उसे सावधानतासे देखता है; वह स्फुरण जिस प्रत्यय पर चिपकता है, उसका चिन्तन अपने स्वरूपका भान न भूलते हुअे करता है। जो अितना कर सकता है, वह निरोधका अभ्यास कर सकता है।

यहाँ यह याद रखना चाहिये कि भाष्यकार किसीको व्युत्थान नहीं कहते हैं। वे तो 'सर्वार्थता' और 'व्युत्थान' को एक ही अर्थमें लेते दिखायी देते हैं। उनका मत है कि जहाँ वृत्तिसारूप्य है, वहाँ सब जगह व्युत्थान है।* जिसका अर्थ यह हुआ कि भाष्यकार जिसे व्युत्थान कहते हैं, वह अनभ्यासी पुरुषकी स्थिति है और जिसलिधे अप्रवृत्तीय है।

धीरे धीरे साधकके खयालमें यह बात आने लगती है कि आम तौर पर जो हमें यह प्रतीत होता है कि चित्तका व्यापार अखण्ड प्रवाहकी तरह चल रहा है, सो वस्तुतः ऐसा नहीं है; बल्कि अपर बताये दृष्टान्तोंकी तरह अेकके बाद अेक ज्ञान-किरणोंके भिन्न-भिन्न क्षणके हैं। किरण निकल कर उसी-उसी विषय पर व्याप्त होकर — समान प्रत्यय उपजा कर — चाहे अेकाम्र रहती हो या जुदा प्रत्ययोंपर व्याप्त होकर सर्वार्थी होती हो, वह देखता है कि उसका व्यापार प्रवृत्त-निरुद्ध (intermittent) होता है। अुठे हुअे दो स्फुरणोंके बीचमें चित्तकी ऐसी दशा होती है कि जिस समय उसे न प्रवृत्त ही कह सकते हैं, न निरुद्ध ही। अिसे निरोध-परिणाम कहते हैं। यही असम्प्रज्ञात योग है। अैसे समय यदि यह कहें कि उसे अपनी पृथक्ताकी स्मृति है, तो यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि यदि ऐसी स्मृति हो तो उसमें अस्मिताका सम्प्रज्ञान होगा, और जहाँ सम्प्रज्ञान है, वहाँ वृत्ति अुठी-हुअी है ही। दो वृत्तियोंके बीचके खण्डको अुत्पन्न करनेका प्रयत्न करना अेक तरहसे अप्रयत्न जैसा हो जाता है। अिस कारण अिसमें अभ्यासीको सामान्य प्रयत्न शिथिल करने पड़ते हैं। वह न समाधिका आग्रह रखता है, न सर्वार्थता उपजानेका। अेक ही बात अिसमें अपेक्षित है — सम्यक् स्मृति अर्थात् जागृति या सावधानता।

* देखो सूत्र — वृत्तिसारूप्यमितरत्र ॥ १-४ ॥ (अन्यत्र वृत्तिसारूप्य होता है।) जिसका भाष्य: व्युत्थाने याश्चित्तवृत्तयस्तद्विशिष्टवृत्तिः पुरुषः। (व्युत्थानमें जो चित्तकी वृत्तियाँ हैं, उनसे अभिन्नतः पुरुष रहता है)। वाचस्पति भी अितरत्रका अर्थ 'व्युत्थाने' ही करते हैं।

निरोधके कारण तथा समाधि

अतना विवेचन करनेके बाद अब साधककी दृष्टिसे अभ्यासकी भिन्न-भिन्न भूमिकाओंका विचार करना ठीक होगा :

१. साधारण चित्त सर्वार्थता रखनेवाला होता है । यह निश्चित नहीं कि चित्तकी वृत्ति उत्पन्न होकर किस प्रत्यक्ष या परोक्ष प्रत्यय पर व्याप्त होगी । फिर साधारण चित्तकी वृत्तिके साथ अकरूप हो जानेकी आदत होती है । क्षणिक ही क्यों न हो, जिस प्रत्ययको वृत्ति पकड़ती है, उसके साथ सोलहों आने अकरूप हो जाती है । उस समय यह भान नहीं रहता कि वृत्तिका स्वामी जो वह खुद है, प्रत्ययसे अलग है । यदि देहको प्रत्यय बनाता है तो देहरूप, कुटुम्बरूप, विषयको बनाता है तो विषयरूप (विषयी) हो जाता है ।

प्रत्ययान्तर होते ही रहते हैं, इससे वह अकरूपमें नहीं रहता; और जब एक प्रत्ययके साथकी अकरूपताका नाश होता है, तब यह अपनी पृथक्ताको जरूर अनुभव करता है । परन्तु फिर तुरन्त ही दूसरे प्रत्ययके साथ अकरूप हो जाता है ।

ऐसे चित्तमें स्मृति — जागृति — सावधानताका अभाव है । जिस स्मृति या जागृतिको तीव्र करना साधकका अन्तिम ध्येय है । पृथक्ताकी यह स्मृति ही विवेकख्याति है ।

२. इसके लिये पहला अभ्यास चित्तको सर्वार्थतासे अक्रामता पर लानेका है । चित्त भले ही प्रत्ययके साथ अकरूप होता हो, परन्तु व्यभिचारी न हो तो बस है । इस साधनामें उसकी स्मृति — जागरूकता — को तालीम मिलती है ।

३. किसी एक ही प्रत्ययके साथ जिस तरह अकरूप होनेकी देव पद जानेके बाद चित्तकी यह अकरूप होनेकी देव छुड़ानेका अभ्यास करना चाहिये । विचार करते ही मालूम पड़ता है कि मैं प्रत्ययसे अलग हूँ । उसके साथ जो मैं अकरूप हो जाता हूँ, यह भूल है । इससे वह धीरे-धीरे प्रत्ययको विलकुल न छोड़ देकर उसके साथ अकरूप न होनेका अभ्यास करे ।

असके लिये उसे सम्प्रज्ञात योगकी भूमिकाओंका क्रमशः अभ्यास करना चाहिये ।* इसका विवरण पहले आ ही गया है; अतः उसे यहाँ दुहरानेकी जरूरत नहीं है । विचार करनेसे यह मालूम हो जायगा कि इसमें भी स्मृति — जागरूकता — बढ़ाये बिना काम नहीं चल सकता ।

४. यह भी ऊपर बताया जा चुका है कि सम्प्रज्ञात योगसे क्रमशः अथवा अकदम असम्प्रज्ञात योग किस तरह सिद्ध होता है ।

असमें जो घात याद रखनी है वह तो यह कि योगमें स्मृति — जागरूकता — सबसे प्रथम महत्वकी वस्तु है, समाधि नहीं । समाधिका अद्देश्य चित्तको एक केन्द्रमें लाकर उसे परीक्षण या शोधनके लिये सुविधाजनक बना देना, प्रज्ञाको सूक्ष्म करना और स्मृतिको तीव्र करना है । अतः निर्वितर्कता, निर्विचारता, आनंदरूपता, या अस्मिताकी वनिस्वत सवितर्कता, सविचारता, सानंदता, या सास्मिताका भिन्न रूपसे अनुभव होना अधिक महत्वपूर्ण है ।

* यह बात नहीं कि सम्प्रज्ञात योगकी सभी भूमिकाओंमेंसे गुजरनेकी जरूरत हो या सब भूमिकाओंमें समान समय लगे । यह शक्य है कि जिसकी जागरूकता शुरूसे ही तीव्र हो, वह निर्वितर्क और सवितर्क समापत्तिका भेद ध्यानमें आते ही अकदम सवितर्क समापत्ति-रूप प्रत्ययोंके व्युत्थान और निरोधके अभिभव-प्रादुर्भावको ध्यानमें ला सकता है । अस्मिताके निरोधकी—शुन्मनी—स्थितिका मुझे स्पष्ट अनुभव नहीं है ।

योगके मार्ग

यहाँ तक चित्त, चित्तवृत्ति, वृत्तिनिरोध, निरोधके कारण, योगके प्रकार, योगकी भूमिकायें और समाधि अिन विषयोंका विचार हुआ । अब योगाभ्यासके मार्गोंका विचार करें ।

बारहवें सूत्र^१में कहा है कि अभ्यास व वैराग्यसे निरोध सिद्ध हो सकता है, और फिर अभ्यास तथा वैराग्यकी व्याख्या^२ तथा उनके वेग और मात्राओंका विवरण किया है^३ । उनके सम्बन्धमें मुझे विशेष नहीं कहना है ।

अ इसके बाद विचारने जैसा सूत्र 'अश्वरप्रणिधानाद्वा' (१-२३) है । इसका शब्दार्थ 'अथवा, अश्वरप्रणिधानसे (योग्य सिद्ध होता है)', जैसा होता है । यहाँ 'अथवा' अन्यय किस सूत्रके साथ लाया जाय, यह विचारणीय प्रश्न है ।

टीकाकारोंने इसका सम्बन्ध २० वें सूत्रसे जोड़ा है । अर्थात् योगसाधना भ्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञारूपी साधनोंसे होती है अथवा अश्वर-प्रणिधानसे । परन्तु जिस योजनाका अर्थ यह हुआ कि अश्वर-प्रणिधानमें भ्रद्धा आदि सम्पत्तिकी अपेक्षा नहीं रहती । सो यह कथन ठीक नहीं मालूम होता । योगाभ्यासकी किसी भी पद्धतिसे काम लिया जाय, तो भी भ्रद्धादिक पाँच सम्पत्तियोंके बिना उसकी सिद्धि असम्भव है । अिन पाँच सम्पत्तियोंके बिना अश्वर-प्रणिधान कैसे हो सकता है ?

-
१. अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥ १-१२ ॥
 २. तत्र स्थितो यस्तोऽभ्यासः ॥ १-१३ ॥ दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशोकारसंज्ञा वैराग्यम् ॥ १-१५ ॥ तत्परं पुरुषस्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् ॥ १-१६ ॥
 ३. तीव्रसंवेगानामासन्नः ॥ १-२१ ॥ मृदुमभ्यासविमात्रत्वात्ततोऽपि विशेषः ॥ १-२२ ॥

अतः अत्र मैं इस सूत्रको पूर्वोक्त १२ वें सूत्रके साथ जोड़ता हूँ । २१वें व २२वें सूत्रमें जो वेग और मात्राओंका उल्लेख किया गया है, वे अभ्यास व वैराग्यके वेग और मात्राएँ हैं । यह स्पष्ट ही है । और मैं समझता हूँ कि इस विषयमें टीकाकारोंकी भी राय मिलती है । मेरी राय है कि २३वें सूत्रका भी विकल्प १२वें के साथ ही है । अर्थात् योगके मार्ग दो हैं — अभ्यास और वैराग्य अथवा श्रीश्वर-प्रणिधान ।

मैंने ऊपर कहा है कि भ्रद्धादि सम्पत्तिके विना श्रीश्वर-प्रणिधान नहीं हो सकता । पाठक पूछेंगे कि तब क्या अभ्यास और वैराग्यके विना हो सकता है ? इसका स्पष्टीकरण प्रणिधानका अर्थ करते समय हो जायगा ।

२८वें सूत्र⁺ में प्रणिधानका अर्थ बताया गया है — प्रणवका जप और उसके अर्थकी भावना । परन्तु यह तो प्रणिधानका कर्म-काण्ड हुआ । उसे करनेकी पद्धति हुई । पर यह प्रणिधानका तत्त्व नहीं है । वह तो उस शब्दकी न्युत्पत्तिमें ही मौजूद है । प्रणिधानका अर्थ है अच्छी तरह निधान : श्रीश्वरमें अच्छी तरह — अर्थात् अत्यन्त प्रेम व विश्वासयुक्त प्रपत्ति, शरण, आश्रय । प्रणिधान शब्दमें केवल जप और अर्थ-भावनाकी बाह्य क्रियाका भाव नहीं है, बल्कि आन्तरिक भावनाका भाव अन्तर्भूत है ।

२०वें सूत्रमें हमने देखा है कि योगमें समाधिका अभ्यास आ जाता है । परन्तु इस अभ्यासके लिये साधक अथवा कौचके टुकड़े या घड़ीकी टिक् टिक्की भी प्रत्यय बना सकता है; अथवा पुरुष-ख्यातिके अपायरूप तीसरे पादमें बतायी दूसरी समाधियाँ भी साध सकता है । जो साधक ऐसे प्रत्ययोंका आलम्बन लेता है, उसे अथवा प्रत्ययोंके प्रति प्रेम या विश्वास अमढ़ नहीं सकता । वह तो खुद अपने अभ्यास तक ही अंगीकार करता है और उसके बाद उनका विसर्जन कर देगा । ऐसे साधकके लिये चित्तको अेकाग्र करनेका काम स्वभावतः ही अधिक कठिन होगा । उसका चित्त उसमें उसी हालतमें चिपक सकता है, जब

अुसे अिस तरहके अम्यासका हार्दिक शौक हो और अुसीमें अुसे आनन्द आता हो । अिसके लिअे अुसके मनमें दूसरे सुखोपमोग तथा कर्मोंके लिअे भरपूर वैराग्यका भाव होना चाहिये । अुसने अपने लिअे ध्यानका जो प्रत्यय स्वीकार किया है, वह अुसके हृदयमें प्रेम या विश्वासका भाव पैदा कर सकनेवाला न होनेसे अुसके चित्तमें अनेक विषय स्फुरित होते रहेंगे । अिससे अुसका चित्त तभी काबूमें आ सकेगा, जब अिन सबसे सफलतापूर्वक झगड़नेके लिअे वह अम्यास और वैराग्य रूपी वस्त्र सदा कसता ही रहे । अिसीलिअे अैसे प्रयत्नके विषयमें कहा गया है कि — अम्यास और वैराग्यसे अुसका निरोध होता है ।

परन्तु अीश्वर-प्रणिधानीके तो ध्यानका प्रत्यय ही अैसा है कि अुसीमें अुसे अपना जीवन-सर्वस्व प्रतीत होता है । यह प्रत्यय अुसके लिअे प्रियतम है और अुसका अनन्य शरण है । अुसमें चित्त लगानेके लिअे या दूसरे प्रत्ययोंसे चित्तको हटानेके लिअे अुसे कोअी प्रयत्न नहीं करना पड़ता । अिसलिअे अुसे अम्यासकी गरजसे अम्यासको व वैराग्यकी गरजसे वैराग्यको ग्रहण नहीं करना पड़ता ।* अीश्वर-प्रणिधानकी वदौलत ये दोनों अुसे सहज साध्य हैं । अतः अीश्वर-प्रणिधान अम्यास-वैराग्यके बजाय योगका अेक मार्ग है ।†

मादुम होता है कि अिस तरह पतंजलिने योगके दो मार्ग माने हैं । अिसमें अुन्होंने पहला स्थान अम्यास-वैराग्य योगको दिया है । क्योंकि वह योगकी शास्त्रीय पद्धति है । प्रणिधान-योगका भी फल तो अन्तमें वही निकलता है । किन्तु दोनोंमें अेक भेद है । अम्यास-योगसे वह यह जानता रहता है कि मैं क्या साध रहा हूँ, क्या प्राप्त करता हूँ और कहाँ हूँ । वह जो कुछ करता है शान-पूर्वक करता है । प्रणिधान-योगीको साधन-कालमें

* स्वामीनारायण संप्रदायकी शिक्षा-पत्रीमें वैराग्यकी व्याख्या ही अैसी की है — वैराग्यं ज्ञेयमप्रीतिः श्रीकृष्णोत्तरवस्तुषु — श्रीकृष्णके सिवा अन्य विषयोंमें अप्रीतिका ही नाम वैराग्य है ।

† अीश्वर-विषयक विचार दूसरे खण्डमें सविस्तर आ चुका है । अतः तत्संबन्धी स्रोतोंका विचार यहाँ नहीं कर रहा हूँ ।

ऐसा स्पष्ट पता नहीं लगाता । अन्ततक पहुँचनेके बाद पीछेसे भले ही वह प्रत्यावलोक (retrospect) से देख ले ।

परन्तु दूसरी ओर प्रणिधान-योगीमें भावनाकी पुष्टि होती है और उससे समाजको लाभ पहुँचता है । उसका हृदय प्रेमभीना व कोमल रहता है । पहलेवालेमें समाजके प्रति एक अंशतक निरादर और उसके लिये समभावकी न्यूनताके संस्कार यत्नतः पोषित किये जानेके कारण उसका कुछ न कुछ अंश बाकी रह ही जाता है । पीछे भले ही विचार करके वह उसे हटानेका यत्न करे, परन्तु वह उसे आचरणमें लानेमें हमेशा कृतकार्य नहीं होता ।*

७

योगका फल और महत्व

अब योगके फल और महत्वका विचार करते हैं ।

तीसरे सूत्र*में कहा है कि निरोधके फल-स्वरूप दृष्टाका अपने स्वरूपमें अवस्थान होता है । अब तक जो विवेचन हो चुका है, उससे यह समझमें आ सकता है । न आवे तो उसका अुपाय एक अभ्यास ही है । चौथे सूत्र† में कहा है कि जहाँ निरोध नहीं है, वहाँ वृत्तिसारूप्य होता है ।

* ३४से ३९ तकके सूत्रोंका आश्वरप्रणिधानाद्वा जिस सूत्रसे कोष्ठी सम्बन्ध में नहीं मानता । केवल ३३वें सूत्रसे ही उनका सम्बन्ध हो सकता है । 'प्रसन्न-चेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ।' (गीता, २-६५) यह अनुभव सिद्ध है कि प्रसन्नचित्त बुद्धि शीघ्र स्थिर हो सकती है । ३३से ३९ तकके सूत्रोंमें यह बताया है कि चित्तको प्रसन्नता कैसे प्राप्त की जा सकती है । यह स्पष्ट है कि ३२वाँ सूत्र ३१वें सूत्रका अुपाय-रूप है । ३३वें सूत्रसे नया विषय शुरू होता है — चित्तकी प्रसन्नता प्राप्त करनेका ।

* तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥ † वृत्तिसारूप्यमितरत्र ॥

योगका फल और महत्व

बड़े छिद्रमेंसे जो सूर्य-विम्ब आते हैं, वे छिद्राकार घूप डालते हैं। छोटे छिद्रमेंसे आनेवाला विम्ब सूर्याकृति बनाता है। जिसका कारण यह नहीं है कि बड़े छिद्रोंमेंसे सूर्याकार विम्ब नहीं आते हैं, बल्कि छिद्रके बड़ा होनेके कारण अनेक किरणोंकी खिचड़ी हो जानेसे घूप छिद्राकार हो जाती है।

अथवा, सूर्यकी किरणें जब सामान्य पदार्थों पर पड़ती हैं, तो उनके द्वारा वे सूर्यको नहीं दिखलातीं, बल्कि उस पदार्थको ही दिखाती हैं; परन्तु वे ही जब साफ आग्नि पर पड़ती हैं तो आग्नि को नहीं, बल्कि सूर्यको दिखलाती हैं। जिसका कारण यह नहीं कि सूर्यकी किरणोंका घर्म बदल जाता है, बल्कि प्रकाश्य पदार्थकी शुद्धि-अशुद्धिके कारण ऐसा भेद उत्पन्न हो जाता है।

यदि घूप या रोशनीके आकारकी ओर ध्यान न दें और जैसे परिमाणवाला छेद लें कि जिससे हमारी खोजमें अनुकूलता हो, तो वे छिद्र हमें सूर्यकी ओर ही अँगुली दिखाते मालूम पड़ेंगे। यदि प्रकाश्य पदार्थको हम चिकना व साफ बना दें, तो वह भी सूर्यको बता देगा। प्रज्ञा किरणरूप है, चित्त और अिन्द्रियाँ छिद्ररूप हैं, अथवा दर्पण-रूप हैं, और विषय सामान्य पदार्थ-रूप हैं।

प्रज्ञाके द्वारा यदि हम उसके प्रवेश-द्वाररूप चित्त या अिन्द्रियोंको देखें, प्रकाशित प्रत्ययों अथवा उसके प्रवेश-द्वाररूप चित्त या अिन्द्रियोंको देखें, तो वह प्रज्ञा ही प्रत्ययोंके सम्बन्धमें भिन्न भिन्न संप्रज्ञान उत्पन्न करनेवाली वृत्ति-रूप मालूम होगी। अर्थात् हुआ यह कि वृत्ति प्रत्ययरूप होती है, प्रज्ञा वृत्ति-रूप होती है, और चूँकि चैतन्य प्रज्ञावान है अिसलिये उसके व अेकरूप मालूम होता है। अिस तरह परम्परासे चैतन्य वृत्ति-रूप होता मालूम पड़ता है। परन्तु प्रज्ञा चाहे चित्त या अिन्द्रियरूप मासित हो, वहाँसे प्रतिविम्बित होनेवाली वृत्तियों-रूप मासित हो, या अिससे प्रकाशित होनेवाले प्रत्ययरूप मासित हो, ठीक तरहसे छानवीन करें तो वह अपने मूल — चैतन्यका ही दर्शन कराती है।

अब जीवनमें योगाभ्यासका कितना महत्व है, अिसका विचार करके यह खण्ड पूरा करेंगे।

समाधि व योगके सम्बन्धमें आम लोगोंमें बहुत विचित्र कल्पनायें पायी जाती हैं। निर्विकल्प स्थिति, समाधि दशा, कुण्डलिनीकी जागृति, योगिक प्रत्यक्ष, सिद्धियोंकी प्राप्ति, आदि बड़े बड़े शब्दोंका बहुत प्रचार हो गया है। परन्तु उनके अर्थ और यथोचित कीमतके बारेमें बहुत कम ज्ञान पाया जाता है। और वैज्ञानिक जिस प्रकार नये नये शब्दोंसे लोगोंको चकित करते हैं, उसी तरह इस मार्गके लोग भी ऐसे शब्दोंसे लोगोंको चकित कर देते हैं, और लोग भी उनमें चकाचौंध रहते हैं। चूँकि यह विषय अगाध व दुर्बोध्य समझा जाता है, इसे ठीक तरहसे समझ लेनेका प्रयास नहीं होता; और जो समझमें नहीं आता है उसे बेकार समझ कर त्याज्य भी नहीं माना जाता, बल्कि उसमें अंधश्रद्धा रखने और रखानेका यत्न किया जाता है। कितने ही साधक बेचारे अिनके भँवरमें पड़कर व्यर्थ ही चक्कर काटते रहते हैं। यही बात यदि सीधेसादे तौरसे कही जाय, तो वह अगम्य न मालूम होगी।

अिसमें पहले तो यह न माना जाय कि योग या समाधिका अनुभव मामूली लोगोंको होता ही नहीं। ये चित्तके स्वाभाविक धर्म हैं, और प्रत्येक व्यक्तिको अिनका कुछ न कुछ अनुभव होता ही है। परन्तु अिनकी तरफ उनका ध्यान गया नहीं, यह एक भेद हुआ। और दूसरा यह कि अुन्होंने उस पर नियंत्रण नहीं प्राप्त कर लिया है। अुदाहरणके लिये मुझ जैसा अनगढ़ यदि लकड़ी पर बसूला मारेगा तो उससे भी लकड़ी छिलेगी और एक बड़भी मारेगा तो भी छिलेगी, परन्तु मैं निश्चित जगह पर बसूला मारकर निश्चित गहराअीका छेद न कर सकूँगा। और बड़भी स्वाधीनतापूर्वक ऐसा कर सकेगा। सामान्य व अभ्यासी चित्तमें ऐसा ही भेद समझना चाहिये।

अेकाग्रताका महत्व समझानेकी जरूरत नहीं है। अेकान्त गुफामें आसन जमाकर व प्राणायाम साधकर किसने कितनी सिद्धियाँसचमुच प्राप्त की हैं और उसका समाजके लिये कितना सदुपयोग या दुरुपयोग हुआ, और उससे कितना प्रमाणभूत ज्ञान प्राप्त हुआ, यह जानना कठिन है। परन्तु पाश्चात्य वैज्ञानिकोंने जो दूरदर्शन, दूरश्रवण और दूसरी हजारों सिद्धियाँ प्राप्त की हैं अुन्हें सारा संसार जानता है और एक अनगढ़

व्यक्ति भी उनका अच्छा या बुरा उपयोग कर सकता है। फिर वे जो कुछ ज्ञान फैलाते हैं, वह केवल भ्रष्ट नहीं बल्कि आधारयुक्त होता है।

पश्चिमी विज्ञानकी ये खोजें बिना ऐकाग्रताके नहीं हुयी हैं। सारा जीवन एक एक विषयके चिन्तनमें खर्च करके प्रकृतिका एक एक नियम शोधा गया है। यही समाधि है। अपनी कोठरीमें घुसकर हृदय-कमलमें सूर्यकी धारणा करनेसे मैं जो सूर्यमण्डलका 'साक्षात्कार' करूँगा वह सच होगा या नहीं, इसका क्या विश्वास? अधिक संभव यही है कि वह मेरी कल्पना ही हो, और इसलिसे मैं दूसरोंको उसका प्रत्यय न दिला सकूँगा। परन्तु वेधशालामें जाकर रोज खगोलका अध्ययन यदि करूँ, तो उससे जो कुछ, धीमा ही सही, ज्ञान मिलेगा, वह ऐसा होगा कि जिसका प्रत्यय तो दूसरोंको दिलाया जा सकेगा।

इसलिसे समाधि-साधन यानी एक खाली कोठरी, पद्मासन जैसा कोठी आसन, प्राणका निरोध आदि कल्पनायें गलत हैं। जो ज्ञेय हो उसे जाननेके लिये अनुकूल परिस्थिति बनाकर उसका परीक्षण, चिन्तन, आदि ही वास्तविक समाधि-साधन है। मैं इस नतीजे पर नहीं पहुँचा हूँ कि पतंजलिके सूत्र इस मतके विरोधी हैं।

यह तो हर कोठी सहज ही समझ सकता है कि अपने चित्तके परीक्षणके लिये ऐकान्त निरुपाधिक चिन्तन आवश्यक है, परन्तु प्रत्येक प्रकारके ज्ञेयके लिये यही एक साधन नहीं है।

यह तो हुआ समाधि-विषयक गलत खयालोंके सम्बन्धमें।

अब योगके मूल्यके विषयमें।

दुर्निग्रह और चंचल मनको अपने अधीन करनेकी युक्ति जानना, इसकी आवश्यकता और महत्ताके सम्बन्धमें विचारशील व्यक्तिको शायद ही कोठी सन्देह हो। अपनी अस्मिताके मूल कारण तक, और प्रत्ययोंके विराम तक, प्रज्ञाका पहुँच जाना — यह ज्ञान-सम्बन्धी पुरुषार्थका एक

सिरा है । अिससे अेक प्रकारकी अैसी निःसंशय स्थिति प्राप्त होती है, जिससे दूसरे तात्त्विक वादसे वह अुलझनमें नहीं पड़ सकता ।

परन्तु अिसके साथ ही यह भी याद रखना चाहिये कि केवल अितना हो जानेसे, या येनकेन प्रकारेण हो जानेसे, जीवनकी पूर्णता या कृतार्थता सिद्ध नहीं हो जाती । पूर्वोक्त निरूपणसे यह मालूम हुआ होगा कि चित्त चार धर्मोंका द्योतक है : प्रज्ञा, अस्मिता, आनंदादिक अवस्था और प्रेमादिक भावना । अिनमें अस्मिता स्थिर है और अुसमें घट-बढ़ नहीं है; आनंदादिक अवस्थाएँ बिना भावनाके कम मूल्य रखती हैं । परन्तु प्रज्ञाकी शुद्धि जैसे चित्त-विकासका अेक अंग है, वैसे ही प्रेमादिक भावनाकी शुद्धि व पुष्टि भी चित्त-विकासका अुतना ही महत्वपूर्ण अंग है । बौद्ध समाधिमार्गमें अवस्थादर्शक आनंदकी जगह भावनादर्शक प्रीति शब्द प्रयुक्त हुआ है, जो विशेष मौजू है ।

योगाभ्यास मुख्यतः प्रज्ञाको सूक्ष्म बनाता है । परन्तु भावनाकी शुद्धि व पुष्टिके बिना प्रज्ञाकी सूक्ष्मता भी पर्याप्त शान्ति या समाधान नहीं दे सकती । अतःअेव जबतक चित्त शुद्ध प्रेमसे पुष्ट होकर अुससे परिप्लुत और समाजोपयोगी न हो, तबतक स्थायी समाधान रखना शक्य नहीं है । यदि अैसा ब्यक्ति, जो प्रेमार्द्र हृदय रखता हो, अभ्यासयोगका आश्रय ले, तो यह वाञ्छनीय है । परन्तु अेक शुष्क हृदयको अभ्यास-योगकी पूर्णतासे भी सम्पूर्णताका अनुभव न हो सकेगा ।

साक्षात्कारके सम्बन्धमें भ्रम

समझकर हो या वे-समझे, 'साक्षात्कार' शब्द हमारी भाषामें रूढ़ हो गया है। अकसर कहा जाता है—'अमुकको आत्माका या परमेश्वरका साक्षात्कार हो गया है', 'यह बात यौगिक साक्षात्कारसे मालूम होती है।'—आदि। और सदुपयोगकी अपेक्षा जिसका दुरुपयोग ही अधिक होता है। इसके अलावा जो यह खयाल कर लेते हैं कि खुदको या किसीको साक्षात्कार हो गया है, अुनके अभिप्रायोंसे आत्मा-परमात्मा सम्बन्धी विविध मत भी स्थिर किये जाते हैं।

अतः यह विचार कर लेना जरूरी है कि आखिर यह 'साक्षात्कार' है क्या ?

ज्ञानेन्द्रियोंके द्वारा हम जो कुछ अनुभव करते हैं, अुसके संस्कार सूक्ष्म फोटोग्राफकी तरह हमारी मजातन्तु-व्यवस्था—मस्तिष्क—में किसी न किसी तरह संचित या अेकत्र हो रहते हैं। अिनमेंसे कभी कोअी संस्कार किसी निमित्तसे जाग्रत हो जाता है और जाग्रत अवस्थामें वह स्मृतिरूप मालूम होता है। जब ज्ञानेन्द्रियोंके व्यापार बन्द होते हैं (जैसे कि नींदमें), तब ये संस्कार जाग्रत होकर प्रत्यक्षकी तरह सामने आ खड़े होते हैं। अिन्हें हम स्वप्न कहते हैं। यह क्रिया बहुतांशमें अितनी तेजीसे होती है कि अिसमें कोअी त्रार विचित्र संस्कार, कभी अदभुतता और कभी अतर्क्य योगायोग दिखाअी देते हैं। यह सब संस्कारोंका साक्षात्कार ही है। परन्तु अेक तो ये प्रयत्नपूर्वक अुत्पन्न किये गये नहीं होते, और दूसरे सामान्य लोगोंका अिन पर ताब नहीं होता।

किन्तु अम्याससे, ज्ञानेन्द्रियोंका जागरूकताके साथ प्रत्याहार करके, अिच्छित संस्कारको साक्षात् किया जा सकता है। जिन संस्कारोंका

साक्षात्कार किया जाता है, वे हमारे चित्तमें पहले हुये अनुभवके अथवा कृत कल्पनाके रूपमें संग्रहीत ही रहते हैं यह याद रखना चाहिये । जैसे मैंने पुस्तकें पढ़कर सूर्यमण्डलके सम्बन्धमें मनमें कुछ मूर्तियाँ बना रखी हैं । अिन मूर्तियोंकी रचना भिन्न भिन्न समयमें भले ही हुयी हो, और अिसलिअे सम्भव है कि मैं खुद आज अिनका अच्छी तरह वर्णन भी न कर सकूँ, अिनसे सम्बन्धित आनुषंगिक विचारोंका भी मुझे पूरा पता न हो । अिसके अलावा मैंने नित्यप्रति जिस तरह सूर्य-दर्शन किया हो, अुसके भी संकल्प मेरे मस्तिष्कमें अंकित रहते हैं । अब यदि मैं सूर्य-मण्डल पर धारणा, ध्यान, समाधि सिद्ध करूँ, तो ये सब संस्कार मेरे सामने मूर्तिमान् हो सकते हैं । अब चूँकि मुझे अिन सबकी स्मृति नहीं है, मैं अिनको साक्षात्कार ही मान लूँगा । कोअी कहेंगे कि यह तो मेरे पूर्व-संग्रहीत संस्कारोंका ही साक्षात्कार है, तो सम्भव है कि मैं यह स्वीकार न करूँ और अिसी बात पर जोर दूँ कि यह यौगिक साक्षात्कार ही है ।

राम-कृष्णादिक 'मूर्तिमन्त श्रीश्वर' के साक्षात्कार अिसी कोटिके होते हैं । कितने ही यौगिक प्रत्यक्ष अिसी प्रकारके होते हैं ।* ये साक्षात्कार स्थूल जगत्में भी दिखायी देनेकी हद तक पहुँच सकते हैं । अिससे आगे चलकर यह भी हो सकता है कि दूसरोंको भी अिनके कुछ परिणाम स्थूल दृष्टिसे दिखायी दें । किन्तु अिसका कारण दूसरा है । अिसमें ध्याताकी संकल्पसिद्धि भी हो सकती है । अिस तरह साक्षात्कार व सिद्धियोंका कुछ योग मिल जाता है । जब अैसा कोअी चमत्कार दिख जाता है, तो फिर अुसके पीछे लगानेसे अुसकी आवृत्तियाँ होने लगती हैं । कभी कभी अिनका वर्णन अत्युक्ति करके भी किया जाता है ।

* अिससे भिन्न प्रकारके यौगिक प्रत्यक्ष भी होते हैं । चित्तका व्यापार शान्त व व्यवस्थित होनेसे ज्ञानेन्द्रियों व चित्तकी शक्तियाँ बढ़ जाती हैं । और वे वातावरणमें स्थित तेज, ध्वनि, विचार आदिके अुन सूक्ष्म आन्दोलनोंको भी ग्रहण कर सकते हैं, जो साधारण ज्ञानेन्द्रियों तथा चित्त द्वारा ग्रहण नहीं किये जा सकते । वे सूक्ष्म आन्दोलनोंको अुसी तरह ग्रहण करते हैं, जिस तरह रेडियो वातावरणमें अुपजायी ध्वनिको ग्रहण कर लेता है ।

साक्षात्कारके सम्बन्धमें भ्रम

अब ब्रह्म साक्षात्कारके सम्बन्धमें ।
अपने चित्तके विषयमें साधकको जो ज्ञान होता है, उसके बादके
अक संप्रज्ञानकी आमतौर पर वह ब्रह्ममें कल्पना करता जाता है; अथवा
कभी मार्गदर्शक गुरु उसे ब्रह्मके रूपमें अक ही कदम बताता है । जैसे
— यदि यह धारणा बैठी हुआ हो कि ब्रह्म आनन्द-स्वरूप है, तो साधक
जब आनन्द-समाधि लगाता है और आनन्दावस्थाको जाग्रत करता है,
तब वह समझ लेता है कि यही ब्रह्मानन्द है और मान लेता है कि मुझे
आत्म-साक्षात्कार हो गया है । परन्तु बहुत बार जीवनपर्यंत वह इसी संजिल
आगे प्रगति करता है । फिर वह इस आनन्द-ब्रह्मका ही वर्णन करता
पर आकर रुक जाता है । फिर वह इस आनन्द-ब्रह्मका ही वर्णन करता
है । उसका आत्मा साक्षित्व और आनन्दके अभिमानसे युक्त होता है ।
अससे आगे जाकर कोसी अस्मिताकी समाधिमें रहते हैं । अन्तके
मतमें ब्रह्म सुख-दुःखहीन निर्गुण साक्षित्वके अभिमानसे युक्त होता है ।

असिताका निरोध करनेवाला आत्माको शान्तस्वरूप, निर्गुण,
निरभिमानी कहता है ।

अस तरह आनन्दब्रह्म, प्रेमब्रह्म, प्रकाशब्रह्म, शान्तब्रह्म, निर्गुणब्रह्म,
साक्षीब्रह्म, आदि मत बने हैं, और प्रत्येकके साक्षात्कारकी बातें कही-सुनी
जाती हैं ।

सब धूलिये तो जो कुछ साक्षात्कार होता है, वह चित्तके ही किसी
प्रत्यय, अवस्था या भावनाका होता है — सांख्य परिभाषामें कहें तो प्रकृतिके
ही किसी कार्यका साक्षात्कार होता है — अतना समझ लें तो बस है ।
क्योंकि आत्मा तो कभी साक्षात्कारका विषय हो ही नहीं सकता ।

अुपसंहार

योगके सम्बन्धमें जितनी बातोंका विचार करना जरूरी है, उन्हें पद्धतिपूर्वक नीचे सूत्र-रूपमें दिया गया है । इसके जितने आधार योग-सूत्रोंसे या सांख्यकारिकासे लिखे गये हैं, वे बतौर सूचकके कौंसमें दे दिये गये हैं ।

१. विषयप्रवेश

१. योगके माने चित्तवृत्तिका निरोध । (१-२)

२. चित्तके माने, जहाँतक योग-शास्त्रसे उसका सम्बन्ध है, निश्चय करनेवाली शक्ति । बुद्धि, महान्, महत्, सत्त्व, दर्शनशक्ति आदि अिसीके दूसरे नाम हैं ।

३. वृत्तिके माने निश्चय करनेके लिये चित्तमें जो व्यापार होता है ।

४. निरोधके माने अिस व्यापारको रोकनेवाली क्रिया ।

५. प्रत्ययके माने वृत्तिके साथ जुड़ा हुआ बाह्य या आन्तरिक विषयका संस्कार ।

२. वृत्तिके भेद तथा अुपभेद

६. वृत्तियाँ पाँच प्रकारकी हैं । वे हरअेक शुद्ध (क्लेशरहित) या अशुद्ध (क्लेशकारक) हो सकती हैं । (१-५)

७. पाँच वृत्तियोंके नाम — प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति । (१-६)

८. प्रमाण वृत्ति तीन प्रकारकी है : प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम (आप्त अथवा शास्त्रवाक्य) । (१-७)

९. विपर्ययका अर्थ है मिथ्याज्ञान अथवा भ्रम; जिस पदार्थका अनुभव नहीं होता अथवा नहीं हुआ, उसका अनुभव होता है अथवा हुआ है अैसा निश्चय । (१-८)

१०. विकल्पके माने विशेष कल्पना; अर्थात् शब्दज्ञानके पीछे अुठनेवाला अैसा निश्चय कि जिसके लिये शब्दसे प्रदर्शित पदार्थमें संकेत

अपसंहार

अथवा आरोपित कल्पनाके विवा दूसरा कोही आधार नहीं; जिस रूपमें वस्तुस्थिति निश्चय । (१-९)

११. जाग्रति या स्वप्नमें जो जिस तरहका निश्चय होता है कि 'बुद्धि चलती नहीं', 'निश्चय नहीं किया जा सकता', उसे मूढत्वका आधारण कह सकते हैं ।

१२. आवरण-वृत्तिकी तीव्रता ही निद्रा है । निद्रामें अभावके (कुछ है नहीं जैसे) प्रत्ययका आलम्बन करके वृत्ति रहती है । (१-१०)

१३. स्मृतिका अर्थ है अनुभूत विषयसे अधिक न बढ़नेवाली, अनुभूत विषय पर ही चिपको रहनेवाली और उसको समाल रखनेवाली वृत्ति । (१-११)

३. निरोधके उपाय

१४. योगसिद्धिके दो उपाय हैं : (१) अभ्यास और वैराग्य (१-१२)
अथवा (२) आश्रय-प्रणिधान । (१-२३)

१५. तीव्रसंवेग — अत्यन्त आतुरता — हो, तो वह जल्दी सिद्ध होता है । (१-२१)

१६. इसके अलावा प्रयत्नकी मात्राके अनुसार मृदु, मध्य या अतिशयताके परिमाणमें सिद्धि न्यूनाधिक होती है । (१-२२)

४. अभ्यास

१७. अभ्यास कहते हैं चित्त स्थिर करनेके यत्नको । (१-२३)
१८. बहुत समय तक, निरंतर, सत्कारपूर्वक सेवन करनेसे अभ्यास पक्का होता है । (१-२४)

५. वैराग्य

१९. वैराग्यका अर्थ है — जैसे पुरुषके मनमें, जिसे यह भान हो कि विषय मेरे वशमें हैं, देखे या सुने गये विषयोंमें तृणाका अभाव । (१-२५)
२०. उसके बाद जिस पुरुषने आत्मा-अनात्मा सम्बन्धी विवेक प्राप्त कर लिया है, उसकी गुण-विषयक तृणा भी चली जाती है । (१-२६)

६. श्रीश्वर-प्रणिधान

२१. श्रीश्वर माने परमात्मा, परम चैतन्य, सर्वत्र व्यापक ब्रह्म ।

२२. प्रणिधान अथवा उत्तम प्रकारसे निधानका अर्थ है श्रीश्वरका आश्रय और उसका अनन्य भक्तिपूर्वक आलम्बन ।

२३. ॐ अथवा प्रणव श्रीश्वर-वाचक संज्ञा है । (१-२७)

२४. ॐका जप और श्रीश्वरके अर्थकी भावना योगाभ्यासके लिये प्रणिधानकी विधि है । (१-२८)

७. चित्तनिरोधके कारण

२५. चित्तका निरोध दो तरहसे होता है — (१) बेवसीसे और (२) अपने प्रयत्नसे स्वाधीनतापूर्वक ।

२६. मूर्छित पुरुषको अपने अस्तित्वके प्रत्ययके साथ जुड़ी हुई चित्तके व्यापारका जो निरोध होता है, वह बेवसीसे होनेवाला योग (निरोध) है । (१-१९)

२७. श्रद्धा आदि सम्पत्तिपूर्वक जो साधकका प्रयत्न है, वह स्वाधीन योग है ।

८. स्वाधीन योगकी सम्पत्तियाँ

२८. श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा—ये स्वाधीन योगकी सम्पत्तियाँ हैं । (१-२०)

२९. श्रद्धाका अर्थ है वह विश्वास जो मनुष्यकी अपनी स्वीकृत प्रवृत्तिमें दृढ़ताके साथ लगे रहनेके लिये आवश्यक होता है ।

३०. वीर्यके माने वह अतसाह जो किसी हेतुकी सिद्धिके लिये उसमें अवश्य होना चाहिये ।

३१. स्मृतिके माने किसी हेतुकी सिद्धिके लिये जो जाग्रति, सावधानता और चिन्तन उसमें अवश्य होने चाहियें ।

(समाधिका अर्थ आगे समझमें आ जायगा ।)

३२. प्रज्ञाके माने जो जो अनुभव होते हैं, उनका सूक्ष्म अवलोकन करनेकी शक्ति । धारणा, ध्यान व समाधिके अेकत्र अभ्याससे वह विकसती है ।

९. योगकी भूमिकायें

३३. योगकी दो भूमिकायें हैं: (१) संप्रज्ञात, और (२) असंप्रज्ञात ।

३४. संप्रज्ञात उस योगको कहते हैं, जिसमें अतिशय स्पष्ट ज्ञानपन (शतृत्व) है । (संप्रज्ञानका अर्थ है स्पष्ट भान)

३५. संप्रज्ञात-योगमें क्रमशः वितर्क, विचार, आनंद और अस्मिताके संप्रज्ञानोंका निरोध होता है । (१-१७)

३६. असंप्रज्ञात-योगमें वृत्ति एक प्रत्ययको छोड़कर दूसरेको पकड़े, उस बीचके विरामका अभ्यास होता है । उसके फलस्वरूप जो संस्कार रह जाता है, वही यह योग है । (१-१८)

१०. संप्रज्ञात योगके भेदोंकी समझ

३७. वितर्कका अर्थ है कोअी शब्द, उससे दर्शित पदार्थ तथा उस पदार्थके साथ युक्त 'विकल्प' (देखिये सूत्र १०वाँ) — उसका संप्रज्ञान ।

३८. विचारका अर्थ है वितर्कके बाद झुठनेवाले आनुवंशिक विचारका संप्रज्ञान ।

३९. आनंदका अर्थ है वितर्क तथा विचारके साथ झुठनेवाले हर्ष (या शोक) अथवा प्रीति (या द्वेष) के भावका संप्रज्ञान ।

४०. चैतन्य और चित्तकी अेकाग्रता प्रतीत होना अस्मिता है (२-६) । अिसका संप्रज्ञान पूर्वोक्त तीनों संप्रज्ञानोंके पीछे चित्रके आधार-स्वरूप परदेकी तरह मालूम पड़ता है ।

११. योगकी पूर्व तैयारियाँ

४१. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि ये आठ योगके अंग अथवा पूर्व तैयारियाँ हैं । (२-२९)

४२. यमके माने हैं सत्य, ब्रह्मचर्य, अहिंसा, अस्तेय और अपरिग्रह अिन पाँच महाव्रतोंका काया-वाचा-मनसा सूक्ष्म विवेकपूर्वक पालन; यमोंसे चित्तकी समता सिद्ध होती है ।

४३. नियमके माने हैं शौच, सन्तोष, तप, स्वाध्याय और अीश्वर-प्रणिधानका निरंतर दृढ़तापूर्वक आचरण; नियमोंसे शरीरकी शुद्धि

होती है, मन प्रसन्न रहता है, तथा मन और बुद्धिकी शुद्धि बढ़ती और सुरक्षित रहती है ।

४४. आसनके माने हैं स्थिरताके साथ, सहज भावसे, तन कर सीधे, एक ही तरीकेसे, लम्बे समय तक बैठनेकी आदत । चित्तको स्थिर करनेके लिये यह आवश्यक है ।

४५. प्राणायामके माने हैं दीर्घ, धीमी, एक-सी और बिना घबड़ाहटकी श्वासोच्छ्वासकी टेव; उससे शरीरकी नीरोगता कायम रहती है । उसके बिना योगमें प्रगति कठिन होती है ।

४६. प्रत्याहारके माने हैं योगाभ्यासके विषयमें ऐसी लगन कि जिसके कारण समस्त अिन्द्रियाँ अपने अपने विषयोंके प्रति दौड़ना भूल जायँ तथा भूख, प्यास, नींद तकको एक हदतक भूल जायँ ।

४७. ये पाँच योगाभ्यासके बाह्य अंग हैं । (३-७)

४८. धारणाके माने हैं शरीरके अन्दर या बाहरके किसी केन्द्र पर चित्तको स्थिर करनेका अभ्यास । (३-१)

४९. ध्यानके माने हैं धारणाके स्थान पर चित्तको एक ही प्रत्यय पर चिपके हुअे रखनेका अभ्यास : प्रत्ययके साथ एकतानता । (३-२)

५०. समाधिके माने हैं ध्यानकी ऐसी एकतानता कि जिसमें अपने अस्तित्वका भी भान न हो । इसमें चित्त व चैतन्यकी ही अेकरूपता होती हो सो नहीं; लेकिन चैतन्य चित्तके ग्रहण किये हुअे प्रत्ययके साथ अेकरूप जैसा हो जाता है और खुदको, क्षणभरके लिये ही सही, हृदयरूप मानता है । (१-४३; ३-३)

१२. कुछ पारिभाषिक शब्द

५१. स्वार्थताका अर्थ है वृत्तिके प्रत्येक व्यापारमें जुदा जुदा प्रत्ययों पर अटकनेकी चित्तकी आदत : चित्तकी चंचलता ।

५२. ओकाग्रताका अर्थ है वृत्तिके प्रत्येक व्यापारमें एक ही प्रत्यय पर स्थिर रहनेकी टेव ।

५३. स्वार्थतामेंसे ओकाग्रतामें जाना समाधि-परिणाम है । (३-११)

५४. व्युत्थानका अर्थ है समाधिकी स्वरूपशून्य जैसी दृश्याकार स्थितिमेंसे जग जाना तथा दृष्टा, दृश्य और दर्शनके मानपूर्वक दृश्यके प्रति अेकाग्रता रहना ।

५५. समाधिमेंसे व्युत्थान दशामें जाना समापत्ति है ।

५६. वितर्क और विचारकी समाधिमेंसे समापत्तिमें जाना अनुक्रमसे सवितर्क और सविचार समापत्ति है । वितर्क और विचारकी समाधि ही अनुक्रमसे निर्वितर्क और निर्विचार समापत्ति है । (१-४२से ४४)

५७. वितर्क और विचारकी समाधियोंको सबीज समाधि भी कहते हैं । (१-४६)

५८. निर्विचार समाधिमें कुशलता प्राप्त होनेसे आध्यात्मिक प्रसन्नता आती है । जिससे प्रज्ञा ऋतंभरा यानी सत्यदर्शी होती है । उसके संस्कार दूसरे विरोधी संस्कारोंको हटानेकी क्षमता रखते हैं । (१-४७, ४८, ५०)

५९. अुन संस्कारोंका भी निरोध करनेसे संस्कारमात्रका निरोध होता है । अुसे निर्वीज समाधि कहते हैं । (१-५१)

६०. समापत्तिके वक्त रही हुअी दृश्यके प्रति अेकाग्रताको रोककर, अुस समयकी दर्शनशक्ति (चित्त) की स्थितिका प्रज्ञाके द्वारा आकलन करना यह निरोध-परिणाम है : यही योगका अम्यास है ।

१३. योगका फल

६१. चित्तके सम्पूर्ण निरोधके समय चैतन्यशक्ति अपने सहजभावमें रहती है (१-३) । अुस स्थितिके आकलनके फलस्वरूप चित्त और चैतन्यके मेदका ज्ञान होता है । यह विवेकख्याति है ।

६२. अिस मेदका ज्ञान दृष्ट होनेसे प्रयत्नशील साधकको सर्व भावों पर अधिष्ठातृत्व प्राप्त होता है और अुसकी बुद्धि सर्वग्राही होती है (३-४९) । अैसा चित्त सत्त्व कहलाता है ।

६३. अपने सत्त्वकी शुद्धिकी पराकाष्ठा करना और समग्र मानव-जीवनको अुसी दिशामें ले जानेका पुरुषार्थ करना मनुष्य जीवनका आदर्श समझा जाय ।

६४. यही मानव जीवनकी परम प्राप्ति है ।

अन्तिम कथन

ये सब लेख निन्दा-बुद्धिसे नहीं लिखे गये हैं। बल्कि इस अनुभव व अवलोकन परसे लिखे गये हैं कि सत्यदर्शनमें भ्रामक कल्पनायें और आदर्श, अथवा सच्चे आदर्शकी गलत कल्पनायें कितनी बाधक होती हैं, और उनकी बदौलत साधकोंका कितना परिश्रम गलत दिशाओंमें व्यर्थ चला जाता है।

इस पुस्तकके निचोड़के रूपमें मुझे जो कुछ कहना है, वह यदि मैं सूत्र-रूपमें लिख डालूँ तो पाठकोंको अनुकूलता होगी। हाँ, यह बात जरूर याद रखनी चाहिये कि इन सूत्रोंको इस पुस्तकका लघुदर्शन (summary) न समझा जाय।

१. वेदधर्म नाम यदि सार्थक हो, तो वह ज्ञानका — अनुभवका — धर्म है। इसका दावा है कि जो कुछ अन्तिम प्राप्तव्य है, वह इसी जीवनमें सिद्ध हो सकता है। शास्त्र केवल अपनी प्राचीनताके लिये अथवा प्रसिद्ध ऋषियों द्वारा प्रणीत होनेसे मान्य नहीं हो सकते। वे उसी अंशतक विचारणीय हैं, जिस अंश तक कि उनके वचन जीवनके मूल प्रश्नोंके सम्बन्धमें अनुभव-युक्त हों या अनुभव प्राप्त करनेमें मार्गदर्शक हो सकते हों। फिर वे प्राचीन हों या अर्वाचीन, प्रतिष्ठा-प्राप्त हों या न हों, संस्कृतमें हों या प्राकृतमें या संसारकी किसी भी अन्य भाषामें हों। अनुभवकी वाणी चाहे जीवित पुरुषकी हो या मृतकी, वह अवश्य विचारणीय है।

२. अनुभव यथार्थ व अयथार्थ दो प्रकारका हो सकता है; फिर अनुभव व अनुभवका खुलासा (अुपपत्ति) दोनोंमें भेद है। अतः अनुभवके वचन या अुपपत्ति भी सिर्फ विचारणीय ही समझी जा सकती है। वे मान्य तो उसी हद तक हो सकते हैं, जिस हद तक वे हमारे अनुभव और विचारमें सही साबित हों।

३. प्राचीन कालसे लेकर अबतक के गहरे विचारकोंके अनुभव और उनकी अुपपत्तियोंमें जिस अंशतक ऐकवाक्यता है, उसी अंशतक शास्त्रोंको प्रमाणभूतता मिलती है।

४. इस शास्त्र-प्रमाण तथा अनुभव-प्रमाणके अनुसार यह स्वीकार करने योग्य सिद्धान्त है कि सर्वत्र समतासे व्याप्त आत्मतत्त्व है। उसकी शोष ज्ञानरूपी पुरुषार्थका अन्तिम ध्येय है। यह ध्येय इस जीवनमें ही प्राप्त कर लेना है—जीवनके बाद नहीं।

५. इसके लिये कृत्रिम पूजा, वेप, कर्मकाण्ड आदिकी आवश्यकता नहीं है। मनुष्य अपने देश, काल, वय, जाति, शक्ति, संस्कार, शिक्षण आदिको देखकर, निरन्तर सावधान रहकर, योग्यायोग्यता तथा धर्माधर्मका विवेकबुद्धिसे विचार करके समाजके तथा अपने जीवनके धारण, पोषण व सत्त्वसंशुद्धिके लिये जो आवश्यक कर्म हों उन्हें करता रहे और अपने चित्तशोधनका अभ्यास करता रहे, तो वह अपने जीवनका ध्येय प्राप्त कर सकता है और गुणोंका जो स्वाभाविक विकास व पराकाष्ठाका क्रम होगा उसे गति दे सकता है।

६. आचारमें, वाणीमें, या वेषमें सारासारविवेकसे सामान्य पुरुषार्थी सदाचारी मनुष्यको जो बात अनुचित मालूम हो, उसे करनेकी 'मुक्त' या 'सिद्ध' कहलानेवाले व्यक्तिको छूट है—इस वचनमें या तो अज्ञान है या पागलपन अथवा पाखण्ड है।

७. अंक और अनुभव व दूसरी ओर तर्क, अनुमान या कल्पना इनमें बहुत भेद है। अनुमानको सिद्धान्त समझनेकी या कल्पनाको सत्य समझनेकी भूल करना सत्यशोधनमें बड़ी खासी जैसा है। सत्य-शोधकको जिस बातका अनुभव न हुआ हो, उसके विषयमें उसे साशंक या तटस्थ रहनेका अधिकार है।

८. इसी तरह वाद और सिद्धान्तमें भी भेद है। वाद उस कल्पनाको कहते हैं जो स्पष्ट परिणामों अथवा अनुभवोंके अगोचर कारणोंके विषयमें अथवा प्रत्यक्ष कर्मोंके अगोचर फलोंके विषयमें सयुक्तिक दिखायी देती हो। सिद्धान्त अनुभव या प्रयोगसे निष्पन्न अचल नियम है। वादको सिद्धान्त माननेकी भूल न करनी चाहिये। वह कितना ही युक्तियुक्त व सन्तोषकारक क्यों न प्रतीत हो, फिर भी यदि दूसरा व्यक्ति उस विषय पर दूसरा वाद उपस्थित करता है, तो उसके लिये झगड़ा

करनेकी जरूरत अेक तरहसे नहीं है; हाँ, उस वादको माननेवालेके मन पर उससे जो संस्कार दृढ़ बनते हाँ, अुनके गुण-दोषोंकी दृष्टिसे, अुस वादकी समालोचना व शुद्धि आवश्यक है । अिससे अधिक अुस वादके खण्डन-मण्डन या अुसे पकड़ रखनेका आग्रह न होना चाहिये ।

९. सत्यशोधकमें तटस्थता, निराग्रह, या जिसे निष्कामता या निःस्पृहता कहते हैं, वह और पूर्वग्रहोंका त्याग बिल्कुल आवश्यक है । अैसा आग्रह कि अमुक मान्यता या विचारका मैं कदापि न छोड़ूँगा, सत्य-शोधनमें बाधक है । मन्यता या मोहकताके कारण किसी मान्यता या कल्पनाको पकड़ रखनेका आग्रह भी सत्यशोधनमें बाधक है । यह आग्रह भी सत्यशोधनमें बाधक है कि शास्त्रोंमेंसे अेकवाक्यता निकालना आना चाहिये । शोधनका विषय शास्त्र नहीं, बल्कि आत्मा व चित्त हैं; और ये शास्त्रोंमें नहीं बल्कि हमारे अपने अन्दर हैं । बुनाअी सीखनेमें जितना अुपयोग बुनाअीकी पाठ्य-पुस्तकका हो सकता है, अुतना ही हमारे लिअे अिन शास्त्रोंका हो सकता है । परन्तु जिस तरह बुनाअी सीखनेका अधिक मौजू साधन पाठ्य-पुस्तक नहीं, बल्कि बुनाअीशाला — कारखाना — या अनुभवी बुनकर है, अुसी तरह आत्मशोधनका अधिक योग्य साधन शास्त्राध्ययन नहीं, बल्कि चित्त व सद्गुरु तथा सत्पुरुषोंका भक्ति-पूर्वक समागम है ।

१०. भाषाका अचौकसपन — अयथार्थता — विचारमें अचौकसपन पैदा करता है; तत्त्वचिन्तकोंको अिसके विषयमें सावधानी रखनी चाहिये ।

११. व्याकुलता, जिज्ञासा, शोधक-बुद्धि, सत्वसंशुद्धि, विचारमय व पुरुषार्थी जीवन, पूज्य व गुरुजनोके प्रति भक्ति, आदर, जगत्के प्रति निष्काम प्रेम, धैर्य, दृढ़ता, कृतज्ञता, धर्मशीलता, आत्मा या परमात्माके सिवा दूसरे आलम्बनके विषयमें निःस्पृहता — अितने गुण सत्यशोधकमें अवश्य होने चाहिये ।

